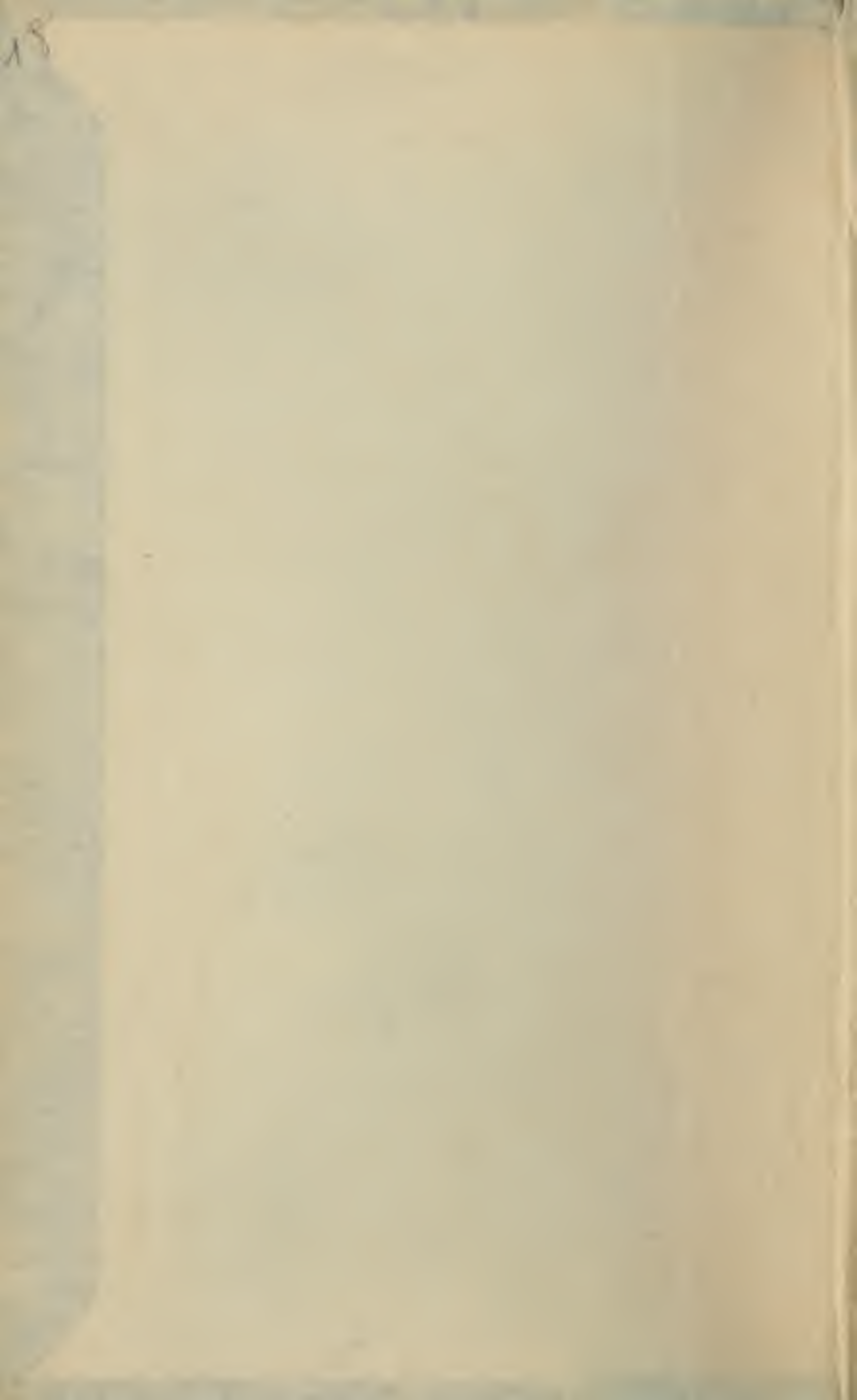






LA PHILOSOPHIE DE SAINT ANSELME

COLLECTION HISTORIQUE DES GRANDS PHILOSOPHES

LA PHILOSOPHIE DE SAINT ANSELME

Ses principes, sa nature, son influence

PAR

Charles FILLIATRE
DOCTEUR ÈS LETTRES
PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE AU COLLÈGE DE BAYEUX

PARIS
LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, VIe

1920

BIBLIOGRAPHIE

I

Éditions de s. Anselme et des Pères

Migne. — Nous renvoyons à la collection Migne, pour les Pères grecs et latins, sauf indications contraires.

Principales éditions des œuvres de S. Anselme : (1)

Hochfeder, édition de Nuremberg, 1491.

Deux éditions de Paris, 1544-1549, la dernière, de Démocharès, recteur de l'Université de Paris.

Démocharès, édition de Venise, 1549.

Cholin, édition de Cologne, 1573.

Jacques Picard, de Beauvais, édition de Cologne, 1612.

Théophile Raynaud, édition de Lyon, 1630.

Gabriel Gerberon, deux éditions de Paris, 1675 et 1721.

Migne, édition de Paris, 1863, tomes 158 et 159 de la collection.

1) Voir pour plus de détails notre travail sur *Gerberon, éditeur janséniste des œuvres de Saint-Anselme*, A. Picard. Paris.

II. Revues

Annales de Philosophie chrétienne. — Bertin, *La preuve de l'existence de Dieu chez S. Anselme*, octobre 1894. — Bompard, *Le concept de la nature dans la philosophie scolastique*, août 1884. — Guyton, *L'argument de S. Anselme*, novembre et décembre 1893. — Ch. Huit, *Le platonisme au Moyen-Age*, septembre, octobre et novembre 1889. — Thône, *L'argument ontologique, sa nature, sa valeur*, juillet 1909.

Année philosophique. — Pillon, *L'évolution historique de l'idéalisme*, 1893.

Athenæ Normanorum. — Bibliographie utile à consulter sur S. Anselme, Jouan, Caen. 1901.

Bulletin critique. — Le Monnier, *A propos de l'histoire de S. Anselme du P. Ragey*, 15 mai 1892.

Dictionnaire Bergier, Article *Anselme*, Gaude, Toulouse, 1817.

Dictionnaire Eissler, art. *Anselme*, Berlin, 1909.

Dictionnaire de Philosophie et de Théologie scolastiques, de Morin, *Anselme de Cantorbéry*. tome 1er, Migne, Paris, 1856.

Dictionnaire de Théologie Catholique, de Vacant, *S. Anselme*, Letouzey, Paris, 1899.

Haucks Realencyclopädie. — Kunze, *Anselm von Canterbury*, Leipzig, 1896.

The Irish Theological Quarterly. — Toner, *S. Anselm's definition of original sin*, octobre 1908.

Journal des Savants. — *A propos de l'édition des œuvres de S. Anselme par Gerberon*, 6 *janvier* 1676. — *Sur l'ouvrage d'Aguirre*, 10 août 1693.

The Mind. — Webb, *S. Anselme, par Domet de Vorges*,

1902, II. — Taylor, *A propos d'un ouvrage de Daniels sur l'argument ontologique,* 1910, 19.

Philo. Jahrbuch. — Endres, *Rezension von Domet de Vorges : St Anselm,* 1902, 15. — Adhloch, *Roscelin und S. Anselm,* 1907, 20.

Litterarische Rundschau. — Funke, *Anselm von Canterbury,* février 1904.

Revue Augustinienne. — De Paule Blachère, *Le péché originel,* 1904 et 1905.

Revue Bleue. — Espinas, *Le point de départ de Descartes,* 3 et 10 mars 1906. — Id, *Descartes de 16 à 29 ans,* 23 et 30 mars 1907.

Revue des Cours et Conférences. — Boutroux, *La critique de l'argument ontologique,* 2 juillet 1896. — Petit de Julleville, *De la connaissance de l'antiquité au Moyen-Age,* 16 janvier 1896. — Joyau, *Les préoccupations des questions morales au Moyen-Age,* novembre 1907.

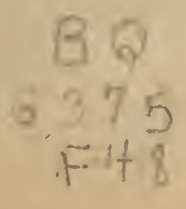
Revue des Deux Mondes. — Saisset, *Un moine philosophe du onzième siècle,* 1853, II.

Revue dominicaine de Kain (Belgique). — Martin, *La question du péché originel chez S. Anselme,* 20 octobre 1911.

Revue des Etudes. — Lebreton, *La théorie du Logos au début de l'ère chrétienne,* janvier, février et mars 1906, tome CVI.

Revue de l'Histoire des Religions. — Bréhier, *La cosmologie stoïcienne à la fin du paganisme,* juillet-août 1911. — Ebersolt, *Essai sur Bérenger,* 1903. — Philippe, *Lucrèce dans la théologie chrétienne du troisième au treizième siècle,* 1895.

Revue d'Histoire et de Littérature religieuses. — Turmel, *Le dogme du péché originel,* 1901-1902-1903.



— Id, *La théorie de S. Anselme et la théorie des Catharins*, 1903.

Revue internationale de Théologie. — Michaud, *Sur le dogme de la Rédemption, de Rivière*, 1906.

Revue de Métaphysique et de Morale. — Couchoud, *La métaphysique nouvelle*, 1902-11. — Gilson, *L'innéisme cartésien et la théologie*, juillet 1914. — Hannequin, *La preuve ontologique cartésienne défendue contre Leibniz*, 1896. — Sorel, *Les Vues sur les problèmes de la philosophie*, 1910.

Revue du Monde catholique. — Thomas, *La philosophie grecque et la théologie chrétienne dans les premiers siècles*, 1866, tome 14.

Revue du Moyen-Age. — Clerval, *Les Ecoles de Chartres au Moyen-Age*, mai 1895.

Revue de Philosophie. — Numéro de décembre 1909, entièrement consacré à S. Anselme. Articles de : Adloch, *Anselme et Gaunilon* ; — Bainvel, *La théologie de S. Anselme* ; — Draseke, *Sur la question des sources d'Anselme* ; — Dufourcq, *S. Anselme, son temps, son rôle* ; — Domet de Vorges, *Le milieu philosophique à l'époque de S. Anselme*. — Geyser, *La démonstration* a priori *de l'existence de Dieu chez S. Anselme* ; — Lepidi, *La preuve ontologique de l'existence de Dieu et S. Anselme* ; — Abbé Porée, *L'école du Bec et S. Anselme* ; — Domet de Vorges et Gardair, *L'objectivité de la connaissance intellectuelle* (à propos de S. Anselme), juin 1902. — De Wulf, *Les courants philosophiques du Moyen-Age*, avril 1912 : — C. de Beaupuy, *L'argument de S. Anselme est* a posteriori, février 1908.

Revue des Sciences catholiques. — Abbé Gayraud, *L'argument de S. Anselme*, 1894.

Revue des Sciences philosophiques et théologiques. — Heitz, *La philosophie et la foi chez S. Thomas d'Aquin*, avril 1909. — Robert, *Abélard, créateur de la méthode de la théologie scolastique, janvier* 1909. — Sertillanges, *La Providence, la contingence, la liberté d'après S. Thomas d'Aquin*, janvier 1909.

Revue de Synthèse historique. — Delacroix, *La philosophie médiévale jusqu'au quatorzième siècle*, 1902, 2. — Hermant, *Les Mystiques*, 1905, t. 10, et 1907, t. 14.

Revue de Théologie et de Philosophie. — Logoz, *La pensée de S. Augustin*, 1905-1907.

Revue philosophique. — Hannequin, *Les philosophies médiévales*, 1905. — Picavet, *Essai de classification des mystiques*, juillet 1902.

Revue thomiste. — Douais, *S. Augustin contre le manichéisme de son temps*, 1894-1895. — Folghera, *La vérité définie par S. Anselme*, septembre 1900. Harnack, *Le Christ des premiers chrétiens*, janvier 1898. — Henry, *Histoire des preuves de l'existence de Dieu jusqu'à la fin de l'apogée de la scolastique*, février 1911. — Hurtaud, *L'argument de S. Anselme et son récent apologiste*, 1895. — Mandonnet, *Scot Erigène et Jean le Sourd*, juillet 1897.

Studien und Kritik. — Cremer, *Die Wurzeln des Anselmischen Satisfaktions begriffs*, 1880.

Zeitschrift für Katholische Theologie (Inspruck). — Strenstrup, *La doctrine de S. Anselme sur la nécessité de la Rédemption et de l'Incarnation*, 1893.

III. Ouvrages sur s. Anselme, ou utiles à consulter

Abroell, *De mutuo fidei ac rationis consortio*, Wurtzbourg, 1864.

J. Saenz d'Aguirre, S. *Anselmi theologia, commentariis et disputationibus tum dogmaticis tum scholasticis illustrata*, 3 vol. Perez, Salamanque, 1685, et Rome, 1688.

Ampère, *Histoire littéraire de la France avant le douzième siècle*, 3 vol. Hachette, Paris, 1840.

Franz Baeumker, *Die Lehre des hl. Anselmus von Canterbury und des Honorius Augustoduniensis vom Willen und von der Gnade*, Münster i. W. 1911, Aschendorff.

Baeumker, *Die Lehre Anselms... über den Willen und Seine Wahlfreiheit*, Aschendorff. Münster i. W. 1912.

Baeumker, Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters..., Docteur Ostler, *Die psychologie des Hugo von St Viktor*, Aschendorff, Münster, 1906.

Balmès, *Philosophie fondamentale*, traduction Manec, Vaton, Paris, 1852.

Bardenhewer, *Les Pères de l'Eglise*, trad. franç., de Godet et Verschaffel, 3 vol., Bloud, Paris, 1903.

Bellier, *Œuvres de Philon le Juif*, mises de grec en français, Michel Sonnius, Paris, 1575.

Bénédictins de St Maur, *Histoire littéraire de la France*, tome 8ᵉ, 1747, et tome 9ᵉ, 1750, Durand, Paris.

Berthaud, *Gilbert de la Porrée et sa philosophie*, Oudin, Poitiers, 1892.

Bertin, *La preuve de l'existence de Dieu selon S. Anselme*, troisième Congrès scientifique international

des Catholiques de 1894, Bruxelles, Société belge de librairie, 1895.

Blot, *Etude comparative de l'idée de satisfaction dans le « Cur Deus » de S. Anselme et dans la théologie antérieure et postérieure,* Alençon, 1886.

Bouchitté, *Le rationalisme chrétien à la fin du onzième siècle,* Amyot, Paris, 1842.

Boutroux, *Science et religion dans la philosophie contemporaine,* Flammarion, Paris, 1908.

Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie,* Picard, Paris, 1907.

Brochard, *De l'erreur,* Alcan, Paris, 1897.

Brucker, *Historia critica philosophiæ,* 6 vol., spécialement le tome 3e, Lipsiæ, 1767.

Brunhes, *La foi chrétienne et la philosophie au temps de la Renaissance carolingienne,* Beauchesne, Paris, 1903.

De Caraman, *Histoire des révolutions de la philosophie en France pendant le Moyen-Age,* 3 vol, Paris, 1845-1848.

Chaignet, *Histoire de la psychologie des Grecs,* 5 vol. Hachette, Paris, 1893.

Charma, *S. Anselme,* Hachette, Paris, 1853.

Church, *S. Anselm,* Macmillan, London, 1884.

Clerval, *Les écoles de Chartres au Moyen-Age, du cinquième au seizième siècle,* Paris, 1895.

V. Cousin, *Fragments philosophiques,* 2e vol., 5e éd., Durand, Paris, 1865.

Défense des Pères accusez de Platonisme, Le Comte et Montalant, Paris, 1711.

Delacroix, *Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au quatorzième siècle,* Alcan, Paris, 1900.

Delbos, *Essai sur la formation de la philosophie pratique de Kant,* Alcan, Paris, 1903.

Demimuid, *Jean de Salisbury*, thèse, Thorin, Paris, 1873.

Du Pin, *Traité philosophique et théologique sur l'amour de Dieu*, Vincent, Paris, 1717.

Histoire des controverses et des matières ecclésiastiques traitées dans l'onzième siècle, Polard, Paris, 1696.

Endres, *Geschichte der Mitteralterlichen Philosophie im Christlichen Abendlande*, Kempten und München, 1908.

Erdmann, *Geschichte der Mittlelalterlichen Philosophie*, Munich, 1908.

Espenberger, *Die Elemente der Erbsünde nach Augustin und der Frühscholastik*, Mainz, 1905.

Espil, *Le péché originel*, Amat, Paris, 1903. Extrait de la Tribune théologique française.

Esser, *Der ontologische Gottesbeweis und seine Geschichte*, Bonn, 1905.

De Faye, *Clément d'Alexandrie* ; Ecole des Hautes Etudes, Sciences religieuses, tome 12, Leroux, Paris, 1898.

Fischer, *Die Erkenntnislehre des hl. Anselm von Canterbury*, *Aschendorff*, Münster, 1911.

Frank, *Anselm von Canterbury*, Oslander, Tubingen, 1842.

Funke, *Grundlagen und Voraussetzungen der Satisfaktionstheorie des hl. Anselm von Canterbury*, Schöningh, Münster i. W., 1903.

Fuzier, *La preuve ontologique de Dieu par Anselme* ; quatrième congrès scientifique international des catholiques, Paris, 1900.

Gaillard, *Etudes sur la grâce depuis S. Augustin*, Delhomme et Briguet, Paris, 1897.

Gebhart, *L'Italie mystique*, Paris, 1890.

J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique au douzième siècle,* Lecoffre, Paris, 1914.

Gérard, *Manuel élémentaire de droit romain,* Rousseau, Paris, 1906.

Gerberon, *Sanctus Anselmus per se docens,* apud Henricum van Rhyn, Delphis, 1692.

Gilson, *La doctrine cartésienne de la liberté et la théologie,* Alcan, Paris, 1913.

Gonzalès, *Histoire de la philosophie,* traduction Pascal, 4 vol., Lethielleux, Paris, 1900.

Grabmann, *Die Geschichte der Scholastischen Methode,* tome 1, Herder, Friburg i. Brisgau, 1909.

Grandgeorge, *S. Augustin et le Néoplatonisme,* Leroux, Paris, 1896.

Georg. Grunwald, *Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter bis zum Ausgang der Hochscholastik.* — Beitrage I. Geschichte der früheren Scholastik, Münster, Aschendorff, 1907.

H. Guyot, *Les réminiscences de Philon le Juif chez Plotin,* Alcan, Paris, 1906.

Hagemann, *De intellectu secundum S. Anselmum fidem præcedente commentatio.* (Index lectionum in Academia Monasteriensi), Münster, 1886.

Hamelin, *Le système de Descartes,* Alcan, Paris, 1911.

Hasse, *Anselm von Canterbury,* 2 vol., Engelmann, Leipzig, 1852.

— *De ontologico Anselmi pro existentia Dei argumento,* Bonn, 1849.

Hauréau, *Histoire du Maine,* 10 vol., Dumoulin, Paris, 1876 ; tome 8e.

— *Histoire de la Philosophie scolastique,* 3 vol., Pédone, Paris, 1880.

— *Notice et extraits de quelques mss. latins,* Klincksieck, Paris, 1890, tome 1, 2, 4 et 6.

— *Singularités historiques et littéraires*, Lévy, Paris, 1861.

Hegel, *Histoire de la Logique*, trad. Vera, 2 vol. Paris, 1874.

— *Philosophie de la religion*, trad. Vera, Germer-Baillière, Paris, 1876.

— *Lectures of the History*, trad. anglaise de Miss Haldane, Kegan, London, 1896, tome 3ᵉ.

Heinrichs, *Die Psychologie des Hugo von S. Viktor*, Münster, 1906.

Die Genugtuungstheorie des hl. Anselmus. Schöningh, Paderborn, 1909.

Heinze, *Die Lehre vom Logos in der Griechischen Philosophie, Schmidt*, Oldenburg, 1872.

Heitz, *Essai historique sur les rapports de la foi et de la philosophie, de Bérenger de Tours à S. Thomas*, Gabalda, Paris, 1909.

Herwig, *Ueber den ontologischen Beweis*, Rostock, 1893.

Hurter, *Nomenclator Litterarius recentioris theologiæ catholicæ*, Wagner, Œniponte, 1899, tome 4.

Hoëhne, *Anselmi Cantuar. philosophia cum aliorum illius ætatis decretis comparatur ejusque de satisfactione doctrina dijudicatur*, Leipzig, 1867.

Hôffding, *Philosophie de la religion*, trad. Schlegel, Alcan, Paris, 1908.

Jahne, *Ueber den ontol. Beweis vom Dasein Gottes mit besonderer Berücksichtigung von Anselm und Descartes*, Stralsund, 1874.

Jourdain, *Excursions historiques et philosophiques à travers le Moyen-Age*, Firmin-Didot, Paris, 1898.

Kleutgen, *La philosophie scolastique exposée et défendue*, trad. Sierpe, 4 vol. Gaume, Paris, 1866-1870.

Krause, *Abriss der Geschichte der Griechischen Philo-*

sophie, die Philosophie der Kirchenvater und des Mittelalters, E. Felber, Berlin.

Leconte, *L'école de l'Abbaye du Bec ; Lanfranc et S. Anselme*, Thèse, Rouen, 1877.

Lefèvre, *Les variations de Guillaume de Champeaux et la question des universaux*, Mémoire de l'Université de Lille, 1898.

Lentzen, *Erkennen und Glauben mit besonderer Berücksichtigung des... Anselm v. Canterb.*, Bonn, 1848.

Mandonnet, *Siger de Brabant*, Fribourg, 1899.

Mercier, *Cours de Philosophie : Ontologie*, Louvain, 1902.

Mignon, *Les origines de la Scolastique et Hugues de S. Victor*, Lethielleux, Paris, s. d.

Mœhler, trad. anglaise de H. Rymer : *The life of S. Anselm*, Londres, 1842.

Montet, *De argumentis quibus S. Anselmus Deum esse demonstrat*, Genevæ, 1882.

Bernard Monod, *Le moine Guibert et son temps*, Hachette, Paris, 1905.

Ogereau, *Essai sur le système philosophique des Stoïciens*, Alcan, Paris, 1885.

Olivier, *Anselme de Cant. d'après ses méditations*, Chauvin, Toulouse, 1890.

Peloux, *La doctrine de la rédemption d'après Anselme de C., Chauvin*, Toulouse, 1887.

Philippe, *Lucrèce dans la Théologie chrétienne*, etc., Leroux et Alcan, Paris, 1896.

Piat, *Insuffisance des philosophies de l'intuition*, Plon-Nourrit, Paris, 1908.

Picavet, *Histoire générale et comparée des philosophies médiévales*, 2e édition, Alcan, Paris, 1907.

— *Abélard, créateur de la Méthode scolastique*, Bibl. des Hautes Etudes, Leroux, Paris, 1896.

— *Gerbert, un pape philosophe*, Leroux, Paris, 1897.

— *Roscelin, philosophe et théologien*, Alcan, Paris, 1911.

— *Les discussions sur la liberté au temps de Gottschalk, de Raban Maur, d'Hincmar et de Jean Scot*, Picard, Paris, 1896.

Plotin, *Les Ennéades*, Ed. Creuzer et Mozer, Firmin-Didot, 1896.

Pluzanski, *Essai sur la philosophie de duns Scot*, Thorin, Paris, 1887.

Porée, *Histoire de l'Abbaye du Bec*, 2 vol., Hérissey, Evreux, 1901.

Prantl. *Geschichte der Logik im Abendlande*, 1855-1870, Leipzig.

Prat, *De la notion de substance*, Alcan, Paris, 1902.

Ragey, *Histoire de S. Anselme*, 2 vol., Delhomme et Briguet, Paris et Lyon, 1890.

— *L'argument de S. Anselme*, Delhomme et Briguet, Paris, 1893.

— *Eadmer*, 1891.

Ravaisson, *Essai sur la métaphysique d'Aristote*, 2 vol., Paris, 1837.

De Rémusat, *S. Anselme*, Didier, Paris, 1856.

— *Abélard*, 2 vol., Ladrange, Paris, 1845.

Reiners, *Der Aristotelische Realismus in der Frühscholastik*, Bonn, 1897.

Renan, *Averroès et l'Averroïsme*, Durand, Paris ,1852.

Renouvier, *Manuel de philosophie moderne*, Paulin, Paris, 1842.

Ritter, *Histoire de la philosophie chrétienne*, traduction Meilhard, 2 vol., Anet, Paris, 1846.

Rivaud, *Le problème du devenir et la notion de la*

matière dans la philosophie grecque depuis les origines jusqu'à Théophraste, Alcan, Paris, 1906.

Rivière, *Le dogme de la Rédemption,* Lecoffre, Paris, 1905.

Robert, *Les écoles et l'enseignement de la théologie pendant la première moitié du douzième siècle,* Gabalda, Paris, 1909.

Robin, *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote,* Alcan, Paris, 1908.

Roger, *L'enseignement des lettres classiques d'Ausone à Alcuin,* Picard, Paris, 1905.

Rosmini, *Essai sur l'origine des idées,* trad. André, 2 vol., Waille, Paris, 1844.

Rothe, *De vita et gestis S. Anselmi,* Hanniæ, 1840.

Pierre Rousselot, *L'intellectualisme de S. Thomas,* Alcan, Paris, 1908.

M. Rule, cf. Moehler.

Saisset, *De varia S. Anselmi in Proslogio argumento fortuna,* Joubert, Paris, 1840.

De Savigny, *Histoire du Droit au Moyen-Age,* trad. de l'allemand par Guenoux, 4 vol., Hingray, Paris, 1839.

Schmidt, *Précis de l'Histoire de l'Eglise d'Occident, pendant le Moyen-Age,* Firsbacher, Paris, 1885.

Schwarz, *Dissertatio de satisfactione Christi ab Anselmo exposita, Gryph.,* 1841.

Sertillanges, *S. Thomas d'Aquin,* 2 vol., Alcan, Paris, 1910.

Jules Simon, *Histoire de l'école d'Alexandrie,* Paris, 1843-1845.

Stöckl, *De Anselmo de libero arbitrio notione sententia, Index lectionum,* Münster, 1871.

W. Stubbs, *Histoire constitutionnelle de l'Angleterre,* trad. de Petit-Dutaillis, vol. 1, Lefebvre, 1907.

Saint-René Taillandier, *Scot Erigène*, Joubert, Paris, 1843.

Thamin, *La casuistique stoïcienne*, Hachette, Paris, 1883.

Turmel, *L'eschatologie à la fin du quatrième siècle*, Protat, Mâcon, 1900.

— *Histoire de la Théologie positive, depuis l'origine jusqu'au Concile de Trente*, Beauchesne, Paris, 1904.

Turner, trad. anglaise abrégée de Hasse, 2 vol. London, 1862-1865.

Ueberweg-Heinze, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 2e vol., Mittler, Berlin, 1907.

Vacandard, *Abélard, sa lutte avec S. Bernard*, Paris, 1881.

E. Vacherot, *Histoire critique de l'école d'Alexandrie*, 3 vol., Ladrange, Paris, 1846-1851.

E. Vacherot, *De rationis auctoritate, tum in se, tum secundum sanctum Anselmum considerata*, Thèse latine, Pagny, Caen, 1836.

Veder, *Dissertatio de Anselmo Cantuar.*, Haak, Leyde, 1832.

Vigna, *Sant' Anselmo filosofo*, Milan, 1899.

Domet de Vorges, *Saint Anselme*, Alcan, Paris, 1901.

Van Weddingen, *Essai critique sur la philosophie de S. Anselme*, Hayez, Bruxelles, 1875.

Welch, *Anselm and his work*, Clark, Edinburgh, 1901.

Wendschuch, *Verhâltnis des Glaubens zum Wissen bei Anselm von Cant. Ein Beitrag zur Anselms Erkenntnistheorie*, Weida, 1909 (dissert. de Leipzig).

Wiedemann, *Anselms Satisfaktionstheorie im Verhâltnis zu der Busse des Germanischen Strafrechts.* (Pastor bonus, octobre et novembre 1907).

Wilner, *Des Adelard von Bath Traktat de eodem et di-*

verso. Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, 1903.

Wrobel, *Platonis Timæus, interprete Chalcidio,* Lipsiæ, 1876.

De Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale,* Louvain, 1900.

— *Histoire de la philosophie scolastique dans les Pays-Bas et la principauté de Liège,* Mémoire couronné par l'Académie royale de Belgique, 1896.

— *Le problème des universaux dans son évolution historique, du neuvième au treizième siècle,* 1893.

Zeller, *Die Philosophie der Griechen,* Leipzig, 1886.

Zigliara, *Summa philosophiæ,* trad. Murgue, 3 vol., tome 2e, ch. 13, Vitte et Périssel, Lyon, 1881.

INTRODUCTION

Saint Anselme de Cantorbéry est peu connu des philosophes qui ne citent guère que son argument ontologique. Il mérite pourtant une étude plus attentive ; car il a contribué au premier essor de la philosophie néo-latine. Considéré comme un génie par ses contemporains, puis assez dédaigné pendant le long règne de la scolastique, il a été hautement estimé des savants et des théologiens du XVII[e] siècle qui se sont parfois inspirés de ses idées. Les meilleures éditions de ses œuvres ont été publiées en 1573, 1612, 1630, 1675, à une époque où les esprits, fatigués de l'enseignement de l'Ecole, revenaient avec plaisir à l'étude des doctrines issues de Platon, du Néoplatonisme et de l'Augustinisme (1). Y a-t-il plus qu'une simple coïncidence entre ce regain d'autorité et le triomphe du platonisme au moment où s'élaborait la révolution cartésienne ? Descartes et ses maîtres directs auraient-ils non seulement utilisé le fameux Argument, mais emprunté d'autres idées à Anselme, disciple très original de saint Augustin ?

1) Espinas, *Le point de départ de Descartes*. Revue Bleue du 10 mars 1906. pp. 293-295 — du 30 Mars 1907, p. 389 — du 23 Mars 1907, p. 355.

Cousin a fait des recherches à ce sujet. Dans le but de découvrir les éléments chrétiens, susceptibles de fusion avec la doctrine cartesienne, il a remis en honneur les travaux sur le pré-Moyen-Age ; et un de ses disciples, Bouchitté, a même écrit sur saint Anselme un ouvrage dont le titre était assez explicite : *Le rationalisme chrétien au XIe siècle* (1). Si, malgré des efforts louables, les Néo-Cartésiens n'ont guère réussi, c'est que leurs formules n'étaient plus compatibles avec la science moderne, et qu'ils connaissaient imparfaitement Descartes et surtout la pré-scolastique.

Ni la découverte de documents inédits, due à l'école de Cousin, ni l'étude de plus en plus rigoureuse des textes, poursuivie par des savants comme Hauréau, n'ont d'ailleurs permis d'établir de façon irréfutable l'influence directe de la doctrine d'Anselme sur certaines conceptions métaphysiques et morales de Descartes. Si celui-ci s'est inspiré parfois du Docteur Magnifique, il ne l'a avoué nulle part.

Nous avons longuement cherché des témoignages qui auraient pu éclaircir définitivement ce problème et nous avons été déçus. Mais ces recherches nous ont conduit à un autre résultat. Nous nous sommes aperçus, en examinant les œuvres de saint Anselme, que nous nous trouvions en face d'une philosophie souvent originale, dont aucun critique n'avait tenté sérieusement la reconstitution impartiale et intégrale. Il nous a semblé que le philosophe-théologien du XIe siècle n'avait pas été étudié comme il devait l'être, et c'est dans l'intention de combler cette lacune que nous publions notre ouvrage.

1) Avec traduction du *Monologium* et du *Proslogium*.

Seules la vie et l'œuvre sociale de saint Anselme sont suffisamment connues. En dehors du P. Ragey, qui s'est préoccupé surtout d'hagiographie et de Crozet-Mouchet (1), qui a établi assez puérilement la parenté d'Anselme avec les princes d'Aoste et la Maison de Savoie, de Rémusat a écrit son beau livre : *Saint Anselme de Cantorbéry,* consacré par la postérité. Charma a édité en 1853 ses *Lectures,* accompagnées de notes abondantes (2). W. Church et W. Turner en Angleterre, Hasse en Allemagne, ont également examiné, avec des tendances différentes, le rôle historique de ce moine du Moyen-Age qui tint tête aux rois et rêva un des premiers une théocratie chrétienne sous la direction de la papauté. Il reste peu de choses à dire sur ce sujet (3).

Les philosophes ont été moins heureux ou moins habiles. La plupart ont étudié saint Anselme d'après saint Thomas et la Scolastique. M. de Vorges le sacrifie nettement au thomisme. Quelques écrivains se sont contentés de monographies. Saisset n'envisage que l'argument ontologique du Docteur ; Fischer développe sa théorie de la connaissance, sans se soucier de l'ensemble de la doctrine. Hauréau, après Cousin, s'est emparé de plusieurs textes nettement réalistes et a conclu au « réalisme exagéré » d'Anselme. Van Weddingen et Vacherot ont mis en lumière, l'un le

1) Cf. la bibliographie de 1830 à 1855. Les 2 volumes du P. Ragey sont d'ailleurs intéressants.

2) W. Church: S. *Anselm*; introd. p. IX, regrette que l'on n'ait pas réimprimé l'ouvrage de Charma.

3) J. de Ghellinck : *Le mouvement théologique au 12e Siècle,* p. 37, hésite encore à accepter l'origine italienne de S. Anselme.

métaphysicien et le psychologue, l'autre le théoricien de la liberté (1).

Etudes et critiques restent cependant incomplètes. On a observé à vrai dire que saint Anselme était l'anneau d'une chaîne partant des derniers héritiers de la pensée néoplatonicienne, à travers saint Augustin, le pseudo-Denys et Scot Erigène pour aboutir à des dialecticiens comme Abélard, puis à des mystiques comme saint Bonaventure, et beaucoup plus tard aux Cartésiens. Mais on a trop considéré le pré-Moyen-Age comme un « *siècle obscur* » suivant l'expression des centuriateurs de Magdebourg, c'est-à-dire comme une longue période où l'ignorance aurait été presque absolue ; on a dédaigné une époque où les premiers efforts de la raison devaient se concilier avec un dogme définitivement fixé. C'est ainsi qu'Anselme a été laissé dans l'ombre ou envisagé comme un précurseur de la Scolastique du XIII[e] siècle. M. Picavet s'est plaint à juste titre de cet oubli et de cette confusion qui sacrifient également tous les hommes du pré-Moyen-Age et nuisent ainsi à l'histoire de la philosophie (2).

M. de Wulf a soutenu qu'aucune synthèse philosophique n'avait été tentée avant le XIII[e] siècle, et qu'on avait longtemps cultivé un formalisme ridicule, avec de vagues spéculations ne dépassant guère les cadres tracés par Boèce et Porphyre (3). Rien n'est moins exact, sauf si l'on admet *a priori* que la vérité réside uniquement dans la philosophie dogmatique de l'Ecole. Deux systématisations chrétiennes ont été

1) Nous aurons à les citer fréquemment, ainsi que MM. de Vorges et de Rémusat.

2) Picavet. *Esquisse d'une hist. des philo. méd.* pp. 179-305.

3) De Wulf. *Hist. de la philo. méd.* 2[e] éd. p. 137.

tentées avant l'invasion de la logique formelle. La première, poétique, idéaliste au possible, tend à donner à l'homme la liberté absolue, qu'il acquiert nécessairement comme Fils de Dieu ; c'est la doctrine de Scot Erigène. La seconde, plus froide, mais plus fidèle au dogme chrétien et aux vues pratiques, essaie de concilier le bonheur individuel avec l'unité sociale et le règne de Dieu ; c'est la doctrine de saint Anselme. La synthèse de Scot était devenue dangereuse au XIe siècle, parce que l'Eglise rejetait les théories métaphysiques en contradiction avec les dogmes. Anselme, philosophe prudent, respectueux des traditions et surtout de saint Augustin, eut de son temps un succès complet. Pendant un demi-siècle, sa pensée s'enrichit, se transforma, pénétra le domaine de l'action après celui de la connaissance, et de là sortit un système que les moines purent croire définitif. Ses contemporains le surnommèrent le Docteur magnifique. Puis vinrent les critiques, en attendant l'oubli momentané. On traita de haut un précurseur, dont la doctrine était en désaccord avec la logique de l'Ecole et avec la métaphysique d'Aristote. Saint Thomas le suivit parfois et le combattit souvent. Après saint Thomas, rares furent les scolastiques qui le citèrent ou lui firent des emprunts avec des précautions extrêmes. Il ne fut plus guère estimé que par des hétérodoxes ou des esprits audacieux comme duns Scot. Au XVIe et au XVIIe siècle, on l'apprécia davantage. Luther, puis Jansénius reprirent quelques-unes de ses conceptions sur la liberté. Nous verrons plus tard son influence sur Descartes et sur d'autres philosophes plus modernes.

Au XXe siècle, l'intérêt n'est plus le même. Saint Anselme n'inspire plus la construction de théories

nouvelles. Mais l'histoire de la philosophie ne saurait se désintéresser de la solution qu'il a donnée des grands problèmes métaphysiques et moraux qui préoccupent l'humanité de tous les temps. On le considère souvent, il est vrai, comme un simple disciple de saint Augustin, qui aurait fort peu modifié la doctrine de son maître. Même si Anselme n'avait été qu'un habile adaptateur de l'Augustinisme, il ne devrait pas être oublié. Mais il fut plus que cela. A une époque où la foi suffisait à satisfaire l'ensemble des chrétiens, il apporta une philosophie théologique qui ouvrait à la raison un vaste champ d'exploration dans les limites de la croyance. Saint Augustin, occupé par des luttes incessantes contre des adversaires trop divers, n'avait pu établir une philosophie définitive. Scot Erigène s'était compromis par ses hardiesses et avait mis en péril la doctrine mystique du pseudo-Denys dont il avait traduit les œuvres. Saint Anselme fit un nouvel effort en vue de concilier le christianisme avec la pensée humaine endormie. Tout en essayant une explication rationnelle des dogmes, il abordait avec prudence toutes les questions qui n'avaient cessé de tourmenter les âmes les plus hautes. Sans doute il soumettait la raison à la foi. Mais il pensait et excitait à penser ; il s'emparait de tous les éléments que lui offrait le platonisme, les adaptait à l'augustinisme sans servilité et formait ainsi une systématisation originale et d'une moralité très élevée.

Il faut d'abord voir en lui, comme l'ont admis ses contemporains, un métaphysicien profond et sincère qui a cru atteindre l'unique vérité, susceptible de concilier la raison et la foi. Une seule raison et une seule volonté pour aboutir au seul bonheur valable

pour tous : tel est le fond et le but de sa doctrine. Les Stoïciens et les Epicuriens avaient trouvé le bonheur dans l'individu ; les Néoplatoniciens cherchaient l'union intime avec l'Un, et Saint Paul avait donné sa formule : « In ipso vivimus, movemur et sumus ». Avec des moyens limités, Anselme, sous l'influence de précurseurs tous teintés de platonisme, et, quand l'embarras est trop grand, sous l'égide de saint Augustin et du dogme (1), tente de réconcilier le sensible et l'intelligible ; il cherche une vérité qui ne dépende pas de nous, et qui soit la même pour tous les esprits. Sa raison veut arriver à saisir le réel et atteindre l'Etre (2), mais sa foi l'oblige à la prudence et à la subtilité. Avec quelles précautions il lutte contre des doctrines hostiles au dogme ! Quelle mesure quand il attaque Roscelin qui pourtant se réclame de lui !

Anselme a pleinement confiance en la raison semi-divine, lumière divine ; il lui accorde, sous certaines conditions d'illumination divine, la pénétration de tous les mystères (3). Il est, suivant l'expression de Bouchitté, un rationaliste chrétien ; il explique rationnellement les dogmes et pose avec l'aide de la foi des questions que la raison cherchera plus tard à résoudre sans la foi (4).

1) *Monol.* préface, Migne, 158. col. 143 C.

2) *Liber Apolog.* 10. col. 260. — Cf. Brochard : *De l'erreur*, p. 234.

3) *Prosl.*, procem. col. 223-224. *De fide*, procem. col. 261 A. Anselme ne croit pas à une vision immédiate de Dieu, au sens de Gioberti. Cf. les justes remarques de Fischer : *Die Erkenntnislehre Ans. v. Cant.* p. 46. — Van Weddingen, *S. Ans.* p. 145.

4) Rousselot. *L'intellectualisme de S. Thomas*, p. 162.

Evidemment, le pur rationalisme ne naît pas avec lui. Tout au plus, a-t-il pu inspirer Abélard, qui demande à propos de tout : « *An sit, qualiter sit ?* » Celui-ci, plus audacieux, moins soumis aux exigences de l'autorité, fera de la raison le juge des autorités mêmes (1). Encore ne faudrait-il rien exagérer. Prantl a bien tort de considérer par exemple Roscelin comme le défenseur de la tolérance et de la dialectique (2). Car tous ont la même croyance et veulent défendre leur foi contre les infidèles. Mais tous prétendent être des savants ; seulement leur science, comme celle de tous leurs maîtres, continue à s'établir sur une confusion de l'intelligible et du sensible. L'intelligible, avec ses catégories parfaites, domine tout et s'identifie avec le Dieu chrétien. Abélard lui-même est obligé de tout ramener à Dieu.

Anselme, rationaliste chrétien, essaie de saisir l'Un, et en Lui la Vérité que Dieu veut voir immuable à sa ressemblance (3). Il se distingue à la fois des Pères par sa croyance en la raison, et des Scolastiques qui se préoccuperont surtout de Logique (4). Comment a-t-on pu l'appeler le « père de la Scolastique » (5) ? Il a aidé involontairement à l'affranchissement de la pensée, mais n'a pas collaboré au mouvement scolastique qui bâtit la science sur la logique. S'il utilise la logique et surtout la dialectique,

1) Robert : *Abélard, créateur de la méthode de la Théol. Scol.* Rev. des Sc. Ph. et Théol. janv. 1909, p. 62.

2) Prantl : *Gesch. der Logik im Abendlande*, p. 79, n° 315.

3) *Cur Deus*, II, 17.

4) Hoehne. *Anselmi philosophia*, etc., p. 6.

5) Drâseke : *Sur les sources d'Anselme*. Revue de Philo. 1er Déc. 1909, p. 641. Cf. l'opinion contraire, Fischer, p. 80 ; De Vorges, p. 327.

c'est toujours en vue de la métaphysique. Ses discussions syllogistiques rappellent bien plus la manière de saint Augustin et de Boèce que celle des philosophes du XIII[e] siècle (1). A vrai dire, on ne peut pas plus le considérer comme le dernier des Pères que comme le premier logicien scolastique. Saisset a vu en lui le géomètre du Christianisme, au-dessus de Malebranche par la grandeur de son cadre, par l'enchaînement de sa doctrine et par le bon sens (2). Eloge exagéré. Si Anselme a connu assez imparfaitement Scot et le pseudo Denys, et peut-être indirectement la mystique de Plotin et de Proclus, s'il a spéculé à son tour sur l'Un, le Bien et le Parfait, il a compris moins nettement que saint Augustin la valeur des nombres dans le domaine des idées. Non seulement, il délaisse à la base les données quantitatives ; mais la mathématique ne fournit rien à sa méthode.

Disons simplement qu'il est un réaliste augustino-platonicien. Surtout n'en faisons pas un réaliste vulgaire. Evitons de le mêler à la querelle des universaux, qui n'a commencé qu'un peu plus tard (3). Il attache une si minime importance aux universaux que dans sa discussion avec Roscelin il se défend de toute précision au sujet des termes qu'il emploie.

1) Van Weddingen. *S. Ans.* p. 381 et Möhler. *Anselm von Canterbury*, II, p. 129, remarquent qu'Anselme se sert d'enthymêmes qui n'existent pas dans la patristique.

2) Saisset, *Un moine philosophe du XI[e] Siècle*, p. 492. Revue des Deux Mondes. 1853, II.

3) Ueberweg-Heinze, *Grundriss. d. Gesch. der Philo.* II. p. 181, et Picavet. *Philo. Méd.* p. 296. ont montré d'aileurs que la question des universaux n'avait pas eu au M. Age l'importance que lui ont attribuée Hauréau et Cousin. — Cf. Hauréau. *Philo. Scol.* I. 300-307.

S'il parle de « *tres substantiæ* » (1), c'est faute, dit-il, de mots assez explicites. Nulle part, il ne songe à déterminer l'universel *in re* et *post rem*. Son réalisme, qu'on pourrait appeler idéaliste, consiste à se débarrasser du sensible et à atteindre l'Un, l'Essence si grande que rien d'aussi grand ne puisse être pensé ; cette réalité saisie, il n'y a plus qu'à en déduire logiquement le contenu du monde et spécialement de la raison et de la volonté humaines (2).

Cette tendance à voir tout en Dieu, qui est caractéristique chez saint Anselme, a poussé plusieurs écrivains, en particulier Rousselot et de Rémusat, à l'accuser de panthéisme (3). Cette accusation est injuste. Si Anselme a mal délimité l'individualité, il l'a nettement posée ; et il a cru surtout à la valeur intellectuelle et morale de la personne humaine. Sa pensée est certes parfois peu précise. Mais c'est parce que l'homme n'est pour lui qu'une image, un microcosme, qui doit simplement accorder sa vie active avec ce que lui dicte sa raison (4), tandis que Dieu est l'Exemplaire théorique et pratique, l'Idéal vivant dont il faut se rapprocher, et avec lequel se réalise l'union désirable, la seule qui soit conforme à la loi de l'être (5).

Le philosophe insiste sur cette union, et croit en avoir trouvé la formule qui n'aurait rien de panthéis-

1) *De Fide*, 9. — *De Gram.* fin.

2) *De Fide*, 4.

3) De Rémusat, op. cit. pp. 501-502. — Rousselot, *S. Anselme*, Dict. Morin § 2, p. 434.

4) *Monol.* 66. — *De Verit.* 5. — *De Libero Arb.* 1 et 2. — Van Weddingen *La philosophie ancienne et la critique*, pp. 385-386.

5) *De Concord.* II, 2. Migne, col. 523 A.

tique. Sa synthèse tente la conciliation entre l'individu, réalité intellectuelle et pratique, et Dieu, réalité complète, absolue, qui absorbe plus ou moins ce qui n'est pas elle.

Les tendances réelles de l'écrivain se dégageront dans le courant de notre étude. L'examen de la doctrine nous permettra de constater les systèmes philosophiques dont celle-ci se rapproche le plus. Envisageons-la provisoirement en elle-même, telle qu'il l'a établie avec les matériaux que lui fournissait le passé.

Anselme se considère comme un savant. Sa science, qui n'a rien à voir avec nos sciences positives, et où l'expérience ne joue qu'un rôle des plus restreints, consiste dans la recherche des essences. Il croit trouver la vérité rationnelle dans les limites de la foi. Son point de départ est la foi. Pour tout homme de cette époque, la raison réduite à elle-même ne construit rien de réel ; c'est la foi qui lui fournit les éléments de la connaissance intégrale. Seul Abélard donnera plus d'indépendance à la raison ; il sera condamné par l'Eglise. Sous la protection des dogmes, Anselme cherche la Vérité éternelle qui explique tout et qui s'impose à tous les esprits ; il s'installe dans le Principe même, « Celui qui a l'Etre seul et pleinement..., « qui éclaire les autres êtres, à mesure qu'ils ont de l'être. » (1) Il ramène la science au développement analytique de l'Idée *a priori*. Cette idée est en Dieu ; le Verbe de Dieu est le Lieu des Idées, correspondant à chaque être possible ou réel. Idées ou essences, c'est en Dieu que la raison les découvre, et l'intuition permet de les saisir directement, comme le néoplatonicien voyait face à face les statues dans le temple d'Isis. Sans doute, il faut une longue préparation,

(1) *Prosl.* 13 *et* 22. — *De Ver.* 13.

avant d'atteindre les essences secondes dans l'Essence première. La grammaire, puis la dialectique, facilitent le passage. Arrivé au sommet, le philosophe apprécie mieux, d'un côté la Vérité suprême dont la rectitude enchaîne les vérités secondes logiquement et métaphysiquement, et de l'autre la valeur du monde sensible auquel il est attaché malgré lui (1).

La connaissance sensible reste pour Anselme le domaine de l'opinion, si dédaigné déjà de Platon et de saint Augustin (2). Mais c'est du sensible que l'esprit dégage les idées. Platon voyait dans la réalité une combinaison d'idées, sans pouvoir d'ailleurs expliquer nettement le passage du simple au composé. Les idées néoplatoniciennes apparaissaient comme des essences existant en elles-mêmes, dégradations progressives de l'Un. Pour constituer une science conforme au dogme, Augustin avait fait des essences des pensées de l'Etre, et tenté de les saisir comme telles, en assurant la communication entre Dieu et notre esprit. Après lui, les Augustiniens maintiennent la distinction des substances et posent face à face Dieu et les créatures réelles. Anselme occupe une place à part. Avec Augustin, il cherche les pensées divines, exprimées dans le Verbe divin, et dont une partie est réalisée dans le monde sensible (3). Mais, après Denys et Scot et sous l'inspiration platonicienne, il néglige vite le sensible pour saisir l'Idée même ; et bientôt l'intuition le met en présence du plus Grand que tout ce qui peut être pensé de plus Grand : à cette Lumière tout s'explique pour lui.

1) *De Ver.* 13.

2) S. Augustin. *De Ordine*, II. 5. 16 ; Migne. P. L. 32, col. 1002. — *Retract.* Libri duo, I. 4. 2. Migne 32, col. 589.

3) *Prosl.* 14 *Monol.* 31 début. Migne, col. 184

Sur une théorie de la connaissance dont il est facile de retrouver le développement dans ses premières œuvres philosophiques, Anselme construit une théorie de l'action qui lui est conforme. Dieu, qui est l'Un, est aussi l'Etre le plus Libre, et sa Liberté est le principe et le modèle de la liberté humaine. Vigna a pu accuser le philosophe d'avoir sacrifié la volonté humaine à la volonté divine (1). En réalité, Anselme a cru établir leur concordance ; il a pensé que l'activité ne pouvait être libre et assurer le bonheur de la personne morale, que si elle s'exerçait en conformité avec l'exemplaire idéal de toute liberté.

Tels sont les deux points de vue qui se dégagent le plus nettement de l'œuvre de saint Anselme. Celle-ci se présente à nous comme marquant le dernier effort augustino-néoplatonicien, en vue de l'explication totale du monde et de la direction morale de l'homme. Ce n'est donc pas à la lumière de la scolastique postérieure qu'il faut l'examiner, mais en elle-même et dans ses sources. La science moderne cherche à reconstituer peu à peu toute l'histoire de la philosophie médiévale. C'est une tâche lente et assez ingrate, à laquelle nous apportons notre modeste contribution. Nous allons essayer d'exposer dans son ensemble une doctrine originale dont toutes les parties sont liées de façon systématique (2). Nous nous proposons de replacer saint Anselme dans son milieu, avec ses moyens d'investigation et de documentation philosophique et religieuse ; nous verrons le profit que surent tirer de ses idées des héritiers

1) Vigna, op. cit. 76-77. Brucker *Hist. de la philo.* p. 666, le considère comme le meilleur moraliste de son temps.

2) M. de Vorges remarque qu'Anselme n'a pas écrit de théorie systématique de la connaissance. (*St-Anselme*, p. 85).

plus ou moins lointains. Nous n'utiliserons (1) pour nous diriger que les ouvrages authentiques du Docteur Magnifique. Puisse au moins notre travail, que nous ferons aussi objectif et impartial que possible, rendre quelques services à l'histoire de la philosophie.

(1) Sauf de rares exceptions, que nous indiquerons toujours.

LIVRE I[er]

Les principes de la philosophie de s. Anselme

CHAPITRE I[er]

LES MAITRES

Jean de Salisbury distingue trois écoles philosophiques au début du Moyen-Age. La première, purement ascétique, qui va de saint Pierre Damien à Joachim de Flora, est hostile aux arts libéraux ; illustrée par saint Bernard, elle est compromise plus tard par le zèle des Cornificiens (1). Dans le camp opposé est le groupe puissant des dialecticiens ; Bérenger, Roscelin, Abélard, Bernard de Chartres, Guillaume de Conches, Jean de Salisbury lui-même, commentent avec passion la Logique d'Aristote et prétendent résoudre les grands problèmes de l'Univers par l'effort de la raison. Au milieu, les plato-

1) Demimuid. *Jean de Salisbury*, p. 153. — Vigna, op. cit. pp. 19 et 20. — Picavet, *Roscelin*, pp. 38 et 39. — Cf. *Anglia Sacra*, t. x, p. xj, préface.

nisants, comme Lanfranc et Anselme, n'usent que prudemment de la dialectique et des arts libéraux, sous la protection du dogme et de saint Augustin (1).

Cette classification ne vaut guère pour le XIe siècle. Tous les philosophes de cette époque sont en même temps des théologiens, possédant des documents communs, utilisant la même grammaire et la même dialectique, et ne différant guère sur les fins que l'homme peut atteindre. Anselme, contemporain du dialecticien Roscelin, puise aux mêmes sources ; il connaît comme lui les quatre voies de la connaissance que cite Aventinus (2). Si l'empiriste Roscelin embarrasse la raison d' « imaginations corporelles », tandis qu'Anselme accorde à cette faculté le droit de saisir Dieu intuitivement, cela ne suffit pas pour faire du premier un pur dialecticien, et du second un demi-mystique qui aurait imprimé à la théologie ascétique, venue de saint Augustin, une direction qu'elle aurait conservée pendant tout le Moyen-Age (3). Le mérite d'Anselme est justement d'avoir utilisé la dialectique, en harmonie avec le dogme ; et, nous le verrons, Roscelin s'est parfois réclamé de ses idées.

D'après les Bénédictins de Saint-Maur, le Docteur aurait su le premier commenter les textes en tenant compte des quatre sens : littéral ou historique, allégorique, tropologique ou moral, et anagogique (4). Mais avant lui, la méthode était déjà pratiquée par

1) Mandonnet Revue Thomiste. 4e art. n° 1. mars 1896, pp. 20 et sq.

2) Hauréau : *Notices et extr. de qq. mss. latins*. 1892 ; pp. 325-328.

3) Vigna. op. cit. p. 20.

4) *Hist. litter.* t. VII. p. 145. Cf. Guibert de Nogent. *De vita sua*, l. 16. Migne 156. col. 874.

Origène, saint Jérôme et saint Augustin (1). Anselme a fait mieux. Au seuil de la scolastique, il a établi, après saint Augustin et avec plus de rigueur logique, la dernière systématisation rationnelle complète, qui se rattache au platonisme. Croyant possible une cité terrestre, imbue de l'esprit monastique, et qui serait la préparation de la Cité céleste, il a profité habilement, pour la construire, des matériaux que lui offrait le passé. Ces matériaux sont peu nombreux, et il ne les indique presque jamais. Pour bien suivre la marche de son œuvre, il est nécessaire de constater d'abord l'existence et l'origine des éléments qu'il a utilisés ou pu utiliser.

C'est certainement saint Augustin qu'il connaît le mieux, bien qu'il ne le cite que lorsqu'il est attaqué. Nous pouvons prendre au pied de la lettre cette réflexion de Rémusat, qui vaut pour tout penseur médiéval : « Avant d'attribuer à l'un d'eux l'invention d'un système ou la connaissance directe d'une « pensée antique, il faudrait d'abord s'assurer que « saint Augustin n'en avait rien dit. » (2) Saint Augustin a été l'initiateur du pré-Moyen-Age, et le vrai créateur de la philosophie chrétienne ; il a adapté au dogme le syncrétisme de son époque. Au milieu du désarroi des premiers philosophes néo-latins, comment n'aurait-il pas été le suprême recours d'Anselme ?

Celui-ci a lu le *De Trinitate* et le *De Libero Arbitrio* d'Augustin ; il le déclare lui-même (3). Peut-être

1) Bardenhewer. *Les Pères de l'Eglise*, trad. fr. II. 264, à propos d'Origène, et II. 423, à propos de S. Augustin.

2) De Rémusat, op. cit. p. 476. — Dräseke, revue citée, p. 646.

3) *Mon.* préf. — *Epitres* I, 68 et 74 ; IV, 102. Nous négligeons l'*Ep.* IV, 104, dont l'authenticité acceptée par Hasse

a-t-il connu les *Commentaires* et les *Confessions*. Draseke rapproche le texte des *Confessions* : VII, 1., et le chapitre 25 du *Monologium* (1) ; il signale justement l'analogie frappante entre l'ablatif de comparaison chez saint Augustin et chez saint Anselme, analogie qui se retrouve chez Boèce (2). Anselme écrit en latin et emprunte à ses meilleurs maîtres la forme et quelque peu du fond ; il s'exprime avec plus d'aisance que ne le feront les scolastiques postérieurs. C'est pourtant cette obligation de traduire dans une langue morte les idées puisées aux sources antiques qui contribuera à figer la dialectique, la grammaire et le reste.

Nous doutons que le Docteur se soit inspiré des *Catégories* du pseudo-Augustin (3). Le *De Grammatico* indique qu'Anselme a eu entre les mains des Commentaires d'Aristote, de plus haute valeur. Nous croyons d'ailleurs que, même en métaphysique, il a trouvé d'autres modèles, et spécialement les Néoplatoniciens, dont quelques-uns avaient inspiré saint Augustin.

Après Ritter, Grandgeorge a mis sous nos yeux (4) quelques paraphrases des Ennéades, développées par Augustin. La philosophie pré-médiévale est restée plotinienne fort longtemps, le système de Plotin s'adaptant bien à la religion chrétienne, avec son

a été refusée par de Rémusat, op. cit. p. 459, et qui indiquerait un vaste savoir encyclopédique.

1) Migne 32, col. 753 et 735. — Dräseke : revue citée, pp. 647-648.

2) Ibid. p. 652.

3) Mignon. *Les origines de la scolast. et Hugues de St-Victor*, I. p. 41. — Cf. *de Gram.* 17. — *Cur Deus :* II, 17.

4) Grandgeorge. *S. Augustin et le Néoplatonisme*, pp. 1 et 2.

οὐσία du monde intelligible qui donnait à tout le monde sensible et même à la matière son existence et sa valeur (1). Dans ses premières œuvres, Augustin avait cherché la Vérité Eternelle, un peu à la façon des Néoplatoniciens ; il avait pratiqué le doute et le retour sur soi-même qui le menaient à Dieu dans la simplification de l'esprit (2). Plus tard, l'obligation chrétienne de distinguer la réalité de l'âme et celle du Principe vers lequel elle aspire, l'éloigne du Néoplatonisme et il devient sévère pour la raison ; il pense que sans la foi il est impossible de comprendre : « En dehors de la vraie religion, il n'y a rien, même dans la doctrine de Platon. » (3) — « Même si les philosophes (il s'agit des platoniciens) connaissent Dieu, ils ne le glorifient pas comme Dieu ; ils s'égarent dans leurs vaines pensées, et leur cœur impie est obscurci ; en se disant sages, ils deviennent fous. » (4) Malgré ses reproches, Augustin cite volontiers Plotin et Porphyre. « Ils ont, déclare-t-il, dit plusieurs choses, qui auraient peut-être suffi à les rendre chrétiens s'ils avaient pu les communiquer entre eux. » (5) Au fond, il s'est inspiré jusqu'à la fin, plus qu'il ne l'avouait, des idées et de la méthode néoplatoniciennes. Partisan de la dialectique, il a toujours cru que celle-ci, soutenue par la foi, nous donnait la vraie science, sans que nous puissions saisir

1) Picavet. *Roscelin*. IX et X.

2) S. Aug. *Confess.* I. 9. 14. Migne. P. L. 32, col. 667. — III. 9. col. 690-691. — VIII. 3, 7 et 8, col. 752.

3) *De Vera Relig.* 3. Migne. 34, col. 123 et 5. col. 126.

4) Id. *De Civitate Dei*. VII. 9. Migne. 41, col. 740. — *Ibid.* XIX. 4, col. 631.

5) Id. *De civ. Dei*. XXII. 27. col. 705. — *Confess.* V. 3. 5. col. 708.

absolument ce qui est plus grand que toute créature (1).

Lorsque saint Anselme reprend la synthèse augustinienne, il entend bien demeurer fidèle à l'ensemble de la doctrine du Maître (2). Cependant il puise assez librement d'autres idées dans le *Timée* de Platon commenté par Chalcidius, dans les œuvres du pseudo-Denys traduites par Scot Erigène, et dans l'*Institution Théologique* de Proclus, qui dirige la marche de son *Monologium*. S'il est avant tout un Augustinien, il est aussi un Néoplatonicien, ou plutôt un platonisant : expression plus large qui nous laisse entrevoir les apports différents dont l'origine est dans Platon.

Ne remontons pas plus loin. Rousselot a tort de croire à l'influence des Védas, à travers Xénophane, Parménide, Pythagore, Plotin et Scot Erigène, sur la pensée d'Anselme (3). Plus sérieusement, Rémusat s'est arrêté au *Phédon* (4). Mais si Anselme ignorait Parménide et les Védas, il n'a connu Platon que par des traductions et des commentaires ; car il n'a pas étudié la langue grecque. Il a pu trouver chez Scot les expressions de πλάτος et d'ἀναχώρησις; celle de σκοπός, que nous relevons dans le *Tractatus asceticus*, reste liée à l'authenticité très douteuse de l'ouvrage.

Certes Anselme est Platonicien. Il l'est, comme Fulbert de Chartres, qui élevait Platon au-dessus des autres penseurs de l'Antiquité, tout en marquant sa

1) *De Genesi ad litt.* IX. 18. 33. Migne 34. col. 406. — Cf. *Prosl.* 26. Migne 158. col. 242 B C.

2) *Ep.* I. 68. — Cf. Hurter Nomenclator. tome IV. p. 3. note 1.

3) Dict. Morin. pp. 433-434 et critique.

4) De Rémusat. op. cit. pp. 479-480.

sympathie pour Denys et Scot (1). Peut-être se rapproche-t-il parfois de Platon, plus que saint Augustin. Dräseke a entendu le démontrer, en confrontant le ch. 15 du *Monologium* et deux passages de saint Augustin, où Dieu est considéré comme le Bien immuable, en face des biens périssables (2).

Il faut admettre cependant qu'Anselme ne connaît que le *Timée* de Platon, et encore à travers la traduction et le commentaire néoplatonicien de Chalcidius. Il ne retrouve Platon autrement que dans les citations de Cicéron, de Boèce et de saint Augustin, et peut-être des grammairiens. Sans doute, l'influence platonicienne est bien marquée dans le *De Veritate* (3) où la dialectique préparatoire nous conduit des vérités contingentes à la Vérité suprême ; mais à l'Idée platonicienne du Bien, modèle de toutes les autres et qui leur assure l'unité, saint Anselme substitue le Bien, Etre vivant par excellence, qui se contemple éternellement lui-même dans sa Trinité, avec un amour infini (4).

Ces différences se comprennent, lorsqu'on se rend compte des modifications apportées au Platonisme par les Néoplatoniciens (5). Certes Anselme n'a étudié directement ni Plotin ni Jamblique. Mais, en dehors de saint Paul et de saint Augustin, qui ont subi l'in-

1) Clerval. *Les Ecoles de Chartres*, p. 118.

2) Dräseke, *Sur la question des sources d'Anselme*, Rev. de Philo, 1er Déc. 1909, p. 647. Cf. S. Aug. *De Trin.* VIII, 3, 4. Migne 42, col. 949. — id. *De nat. boni contra Manich.* I, 12 et 13. Migne 42, col. 555. — *Monol.* 15. — Aug. Dorner, *Augustinus*, Berlin, 1873, p. 534.

3) *De Ver.* 13.

4) *Monol.* 23 et 24. — Platon, *Phédon*, Ed. Burnet, Oxford, 1911, 78 B, 66 C D.

5) Cf. Plotin, *Enn.* VI, 9, 11 ad fin.

fluence évidente de l'Ecole néoplatonicienne, il s'est trouvé en contact avec les adaptations de Boèce et de Scot Erigène, et avec l'*Institution* de Proclus, si estimée du XI[e] siècle et qui a certainement pesé sur sa doctrine et même sur sa méthode.

La théologie néoplatonicienne, qui entendait synthétiser toute la philosophie antérieure, pénétrait mystérieusement jusqu'au fond ineffable de l'Etre et conduisait l'âme, par-dessus science et pensée, à l'Identification avec l'Un. « Dans les écrits de Plotin, disait Porphyre, sont mêlés secrètement les dogmes péripatéticiens et stoïciens, et la métaphysique d'Aristote y est condensée tout entière. » (1) Sans doute, Plotin n'aboutissait qu'à l'Un Indéterminé, et nous aurons lieu de constater les différences entre cet Un et le Dieu vivant, à la fois si lointain et si proche, que trouvent tour à tour le pseudo-Denys, Scot et surtout Anselme (2). Mais cet Un a l'omniscience : sous peine de n'être rien, il se pose en acte, et ainsi il a l'ineffable intuition de lui-même, et en même temps une volonté immuable, qui se confond avec sa nature (3). Notre âme, déchue, garde sa céleste origine ; elle peut rentrer dans l'Intelligence, et par là dans l'Unité, à condition de se connaître elle-même, et de recouvrer la simplicité absolue. L'analogie et l'abstraction de la pensée l'élèvent ; l'extase lui permet de comprendre (4).

Cette doctrine prend chez Proclus un aspect plus logique. Proclus pose tour à tour l'Un, dont tout

(1) Porphyre, *Vita Plot.*, 14.

(2) Plotin, *Enn.* V, 9, 6 ; V, 8, 4 ; VI, 8, 12 et sq ; VI, 9, 6. — Cf. Anselme, *Lib. apologeticus.*

(3) Plotin, *Enn.* IV, 3, 30.

(4) Comparer Plotin, *Enn.* VI, 9, 11 ; Scot, *de Div. Nat.* I, 10, Migne, 122, col. 450-451, *et le Proslogium*, 1.

découle, et auquel tout retourne (1), et l'âme, point central de la psychologie. Il découvre en nous-mêmes dans les *veræ rationes* la réalité et l'essence des choses ; Dieu se révèle, non par le raisonnement, mais par la raison supérieure à la science. La foi est le repos suprême (2). Dans le *Monologium* se retrouvent la même logique rigoureuse, le même mouvement de l'Un au multiple, sauf les variations dans la valeur des dégradations ; et nous croyons que l'intuition immédiate de Dieu, à laquelle le *Proslogium* conduit l'âme du philosophe chrétien, est également due, au moins en partie, à la *Théologie* de Proclus.

Il y a eu d'ailleurs des intermédiaires entre Proclus et Anselme. Le plus important serait le pseudo-Denys ; mais Anselme n'a pu le connaître qu'à travers les traductions de Scot Erigène, et l'on démêle difficilement ce qu'il emprunte à l'un et à l'autre ; ce n'est certainement pas le texte grec qu'il faut lire, mais la version de Denys, traduite par Scot.

Avant Scot Erigène, nous trouvons Cicéron, Sénèque et Boèce, parmi les maîtres du pré-Moyen-Age. Nous ignorons si Anselme a lu le *De Natura Deorum* (3), qui lui offrait une utile documentation. Peut-être le *De Finibus* du grand orateur, et quelques passages de Sénèque commentés dans les Ecoles, ont-ils pu lui donner une idée du stoïcisme. Nous sommes réduits à des hypothèses, bien que nous constations dans son œuvre des analogies trou-

1) Proclus, *Instit. Théol.* 31. — Ibid. 148.

2) Proclus, *Inst. Théol.* 116. — *Proslog.* 2. Cf. Chaignet, *Hist. de la philo. d'Alexand.* V, pp. 211-212.

3) Cf. la correspondance d'Anselme avec Mathilde. *Ep.* III. 119. Anselme connaît Cicéron.

blantes avec le stoïcisme. Le Stoïcien a été souvent comparé à l'homme de l'Evangile (1). Mais Anselme va plus loin que les autres philosophes chrétiens dans la voie stoïcienne ; son idéal de justice est basé sur la rectitude de la pensée et de l'action (2). Si le sage Stoïcien, dégagé de ses passions, était l'image de Dieu, le Chrétien, d'Anselme, en s'éloignant de la matière, trouve Dieu et vit en Lui.

Nous surprenons plus nettement l'influence de Boèce. Le livre *De Consolatione,* teinté de platonisme et à vrai dire de toute la culture antique, a été lu par tout le pré-Moyen-Age autant que les œuvres de saint Augustin. Nous remarquerons souvent le parti que saint Anselme a su en tirer (3). Mais l'inspiration ne se borne pas à cet ouvrage. Boèce avait traduit l'*Introduction* de Porphyre sur *les cinq voix,* et rendu intelligible l'*Organon*. Il avait composé les « *Différences topiques* » entre Cicéron et Aristote (4). « Boèce, dit Prantl, donne d'Aristote les *Catégories* et le *De Interpretatione,* les *Premiers et les Deuxièmes Analytiques*, les *Topiques* et les *Sophismes* qui forment la « Logique nouvelle. » (5) A vrai dire, ces traductions sont en partie égarées avant 1128 et le véritable Aristote n'est qu'incomplètement connu, grâce à des commentaires et des abrégés, dus à Victorinus, Cassiodore et Isidore de Séville. On admire Aristote, mais uniquement comme maître du raison-

1) Ogereau : *Essai sur le système philos. des Stoïciens*. p. 214.

2) Ibid. pp. 135-136. — Stobée : *Eclog.* II. 158. 192. — Cicéron. *De Finib.* III. 10. 34 et 21. 72.

3) Boèce. *Consol. phil.* libri V. Peiner. Lipsiae. 1871. pp. 72 à 77.

4) Mignon. I. p. 41.

5) Prantl. *Gesch. der Logik im Abendlande*. tome 2. p. 98.

nement : et c'est pourtant de ces lambeaux d'Aristote que sortira la première lutte contre le platonisme triomphant. Anselme, platonisant-augustinien, l'utilise avec plus de sens critique qu'on ne l'admet (1). Il ne le cite qu'à propos de grammaire, restant ainsi fidèle à l'attitude d'Isidore de Séville : « La doctrine des grammairiens peut servir à la vie même, pourvu qu'on l'ait entreprise pour un meilleur ouvrage. » (2)

Boèce n'avait pas été seulement un traducteur d'Aristote. Esprit éclectique, il avait exposé sous une forme poétique bien des idées d'ordre à la fois métaphysique, logique et moral, qui s'adaptaient admirablement aux autres sources d'Anselme. Aussi retrouverons-nous souvent son influence plus ou moins directe.

Comment passer sous silence le *Commentaire* de Chalcidius sur le *Timée* (3) ? Cet ouvrage, nettement néoplatonicien, apparut au Moyen-Age comme la pensée même de Platon. Malgré des obscurités, il se conciliait facilement avec l'Augustinisme. Aussi pourrons-nous constater les services qu'il a rendus à Anselme.

A vrai dire, toutes les idées du Platonisme, du Néoplatonisme et du Stoïcisme s'étaient déjà fondues avec le dogme chrétien dans l'œuvre géniale de Scot Erigène. Ce profond philosophe construisit une synthèse hardie, qui mit les Occidentaux au courant du

1) Petit de Julleville. *De la connaissance de l'Antiquité au Moyen-Age*. Revue des Cours et Conférences. 16 janvier 1896. p 397.

2) Philippe. *Lucrèce dans la théologie Chr. du 3e au 13e S.*, 1re partie. — Revue de l'Histoire des Religions. Paris, Leroux, 1895.

3) Cf. l'édition de Wrobel.

néoplatonisme mystique et chrétien. Il lutta pour l'Eglise contre Gottschalk, et cependant fut combattu par elle, à cause de ses tendances panthéistiques ; il ne fut d'ailleurs condamné sérieusement qu'en 1225, cent quinze ans après la mort d'Anselme. C'est lui qui influa le plus sur saint Anselme, après saint Augustin (1).

Scot avait beaucoup emprunté au pseudo-Denys. Celui-ci faisait de l'Un, de l'Indéterminé néoplatonicien l'Ineffable, l'Etre vivant, vers lequel tout tend (2). L'esprit, déclarait-il, peut retrouver la double marche de la créature vers Dieu, son but et sa fin, et de Dieu vers la créature qui procède de lui. Dans sa doctrine, acceptée comme orthodoxe, régnait un singulier mélange de dialectique platonicienne, d'Aristotélisme, avec les hypostases réelles néoplatoniciennes, et la distinction chrétienne entre la substance divine et la substance des créatures, que la grâce seule permet d'unir (3). Ce syncrétisme, Anselme l'a étudié chez Scot, et grâce à Scot. Voyons les idées maîtresses de celui-ci.

La dialectique prépare l'intuition. La raison, au-delà des sens externes et même du sens intérieur, arrive à saisir les causes primordiales des choses, tandis qu'à l'intellect, mis en jeu par une double dialectique, est réservée la contemplation la plus haute, celle de la superessence. Prenons conscience de nous-mêmes, et nous atteindrons Dieu. Scot élève si haut la raison qu'il fait de la théologie une servante

1) Cf. Saint-René Taillandier. *Scot Erig.* pp. 203 et sq.

2) Trad. du « *de div. nom.* » de Denys, par Scot. 1. 2. 5. 6 et 7. Migne P. L. 122, col. 1152. ch. 6. Cf. le *Monol.* 15. 16 et 17.

3) De Wulf. op. cit. p. 144-145.

de la philosophie : ce qui est une singulière audace pour son temps. Denys n'autorisait qu'une connaissance par rémotion, négation, et comme par ignorance. « Par la foi et la grâce, disait-il, nous pouvons pénétrer dans le sanctuaire de la divinité, en tant que notre esprit s'élevant au-dessus du fini est uni à Dieu et absorbé dans ses rayonnements. » (1) Scot force les portes du Sanctuaire ; il donne à la raison une valeur illimitée, puisque son développement subjectif est en rapport avec les développements objectifs de l'être. L'homme suivra Dieu dans ses théophanies, et l'atteindra dans la définitive contemplation (2).

Anselme a suivi Scot discrètement. Il est plus soumis à la lettre du dogme, plus nourri de formules obligatoires au Bec comme dans les autres écoles monastiques ; il est moins rêveur et plus pratique. Combien de fois pourrait-il cependant être accusé de Scotisme, si ses expressions étaient pesées avec scrupule. Mais il distingue davantage la logique et la métaphysique ; il conserve dogmatiquement Dieu différent des êtres seconds ; il proclame la création une, avec ses lois immuables, lois qui permettent à la raison, puisant dans la Cause exemplaire, de retrouver le plan divin. Il reprend, dans un sens plus augustinien, l'idée scotiste que l'homme actuel est dans un état violent, contre nature, et n'en saurait sortir que par la grâce : idée qu'ont exprimée plus ou moins clairement Platon et Plotin. Scot aboutit à une rédemption définitive de la nature humaine.

1) Trad. du « *de dir. nom.* » par Scot. 2, col. 1121 C D. — et 1. col. 1112 et 1114.

2) Cf. Delacroix. *Essai sur le Myst. spéc. en All. au 14e Siéc.* p. 28. Cf. Scot Erig. *De div. nat.* IV. 8, col. 778 A ; V. 30, ad fin.

Anselme tient plus de compte de la valeur individuelle ; il suppose que les efforts de chaque homme peuvent contribuer à l'amélioration du monde, jusqu'à ce que soit complété le nombre des Elus. Il faut avouer que la synthèse très simple de Scot dirigera toutes les doctrines mystiques ultérieures, spécialement en Allemagne, tandis qu'Anselme n'aura guère pour admirateurs que des orthodoxes à la lisière du dogme.

Les différences très réelles entre les deux synthèses ont poussé Rémusat et Dräseke (1) à nier la puissante empreinte de Scot, le seul écrivain de valeur du VIII[e] au XI[e] siècle et dont les œuvres circulèrent dans tous les couvents jusqu'à la condamnation d'Honorius (2). Nous prouverons, à maintes reprises, que cette influence fut effective, et à un double titre : 1° directement, en ce qui concerne les théories de la connaissance et de la prédestination ; 2° indirectement, puisque Scot fut l'interprète de la Théologie mystique antérieure, et mit ainsi Anselme au courant du Néoplatonisme, beaucoup mieux que saint Augustin (3). Scot cite fréquemment et exactement, et ses citations offrent matière à réflexion et à discussions ; ce qui explique et limite son influence.

D'autres écrivains ont pu fournir à Anselme une documentation plus fragmentaire. Il signale lui-même Perse et le doux Virgile qui n'est aimé au début du Moyen-Age que des moines tranquilles (4). Il a peut-

1) De Rémusat, op. cit. p. 458. Dräseke, revue citée, pp. 643-644.

2) De Wulf, *Hist. de la philo. méd.*, 2[e] éd., p. 185.

3) Dufourcq, *S. Anselme, son temps, son rôle*, Revue de Philo. Déc. 1909, p. 595, n. 3.

4) *Ep.* I, 16 ; I, 55. Gerbert en 999 invoque Virgile. — Cf. Petit de Julleville, art. cité, p. 393.

être quelque idée de Lucrèce, à travers les longues explications d'Isidore de Séville ou de Raban Maur (1). Lucrèce apparaissait à ce dernier comme détestable, mais susceptible d'être utilisé. Du reste, la méfiance envers les anciens était grande, et Lanfranc le dialecticien conseille à Anselme de prendre toutes sortes de précautions à leur égard.

Cassiodore, dont les *Institutions* et le *De anima* sont inspirées de Boèce, a préparé les premières solutions du *Trivium* et du *Quadrivium*. Isidore de Séville élève très haut la grammaire, nous l'avons dit plus haut ; il sait distinguer la science de l'opinion, et Anselme s'en souviendra peut-être dans le *De Veritate* (2). Il serait injuste d'oublier le *De Grammatico* d'Alcuin (3) et le *De nihilo et tenebris* de Fridugise, avec les trois visions qui rappellent les trois connaissances d'Anselme : même platonisme, expressions communes d'essence pour Dieu, de substance pour les créatures. La marche anselmienne de la grammaire à la dialectique est déjà indiquée chez Odon de Cluny. Celui-ci a lu Virgile, étudié avec Remi d'Auxerre la *Dialectique* et le Traité *des Sept arts libéraux* de Capella, ainsi que les dix *Catégories* faussement attribuées à saint Augustin ; il a écrit les *Collationes* en vue de la culture de l'âme (4). Anselme a dû connaître toutes les œuvres d'Odon, lui qui avait habité Cluny et songé un moment à s'y faire

1) Isidore de Séville, *Etymol.* IX, 5 ; Migne, 82, col. 354 et XII, 2, col. 436. — Raban Maur, *De cleric. institut.*, III, 18 ; Migne, 107, col. 396. — Cf. Philippe, op. cit. p. 53.

2) Isidore de Séville, *Sentent.*, III, 13, 11. Migne, 83, col. 688.

3) Alcuin, *De Gram.* Migne, 101, col. 849. — Fridugise, *Epist. de nihilo et tenebris*, Migne, P. L. 105, col. 751-755.

4) Odon de Cluny, *Collat.* II, début. Migne, 133, col. 149.

moine. Signalons enfin le pape Gerbert. Dans son livre : *De rationali et ratione uti*, ce dernier avait marqué une croyance profonde en l'inspiration divine dans la connaissance, mais laissé une large place à l'acte rationnel (1). Il semble que le *Monologium* porte la trace des idées de Gerbert sur la grandeur et le nombre et en particulier sur l'unité, idées nouvelles pour son époque et puisées sans doute dans le *Timée* et la philosophie des Arabes.

Tels sont les maîtres d'Anselme. La part d'influence de chacun d'eux sur la formation de sa pensée, si l'on excepte saint Augustin, est difficile à déterminer. Il est resté fort discret à ce sujet et ses commentateurs ont imité sa réserve, peut-être par prudence ; car il y avait des influences qu'on n'aimait pas mettre trop en lumière, comme celle de Scot. Les allusions de Knighton et de Guibert de Nogent sont peu claires : « Notre croyance, dit Henri de Knighton, il la forti- « fiait par des raisons et des arguments invincibles, « si bien qu'il a, non seulement surpassé, mais ras- « semblé comme en un monceau toutes les pensées « de ses devanciers. » (2). Guibert de Nogent déclare de son côté (est-ce un éloge ou une critique ?) : « Il « savait arranger les idées trouvées dans de proches « volumes. » (3) C'est vague. Dräseke en a conclu qu'Anselme avait puisé chez ses prédécesseurs sans savoir ni saisir toujours tout ce qu'ils avaient avancé (4). Fischer et Endres le louent au contraire

(1) Gerbert. *De rationali et ratione uti*. Migne. 139. col. 159 A et 399.

(2) Dict. de Théologie Scol : art. *Anselme*. tome 1. p. 430.

(3) Guibert de Nogent. *De vita sua*. I. 17. Migne 156. col. 874 C D.

(4) Dräseke. *Sur les Sources d'Anselme*, Revue citée. p. 641.

d'avoir su harmoniser tous ses emprunts (1). Cette seconde solution nous paraît préférable. Anselme a su profiter des doctrines antérieures et les interpréter librement.

Toutefois, il est des points spéciaux de la philosophie anselmienne où certaines de ces influences se dégagent plus nettement. Nous aurons à les préciser, à propos par exemple de l'Argument ontologique et des théories morales ; elles nous permettront de mieux établir dans les détails ce qu'Anselme prit à ses maîtres et sa part d'originalité.

« La philosophie de St-Anselme serait plus universelle que sa « science. »

1) Fischer. op. cit. p. 80. — De Vorges, op. cit. p. 327. — Endres, *Rezension von Domet de Vorges, St-Anselm*. Philo Jahrbuch. 15. 1902, p. 454.

CHAPITRE II

LA RAISON ET LA FOI CHEZ S. ANSELME

La vie bienheureuse consiste avant tout pour saint Anselme en une jouissance de la vérité. Saint Augustin l'avait déjà proclamé : « Beata vita est gaudium « de veritate. » (1) et ainsi penseront Descartes et Spinoza. « La recherche, déclare Anselme, est la même « pour tous, pour ceux qui croient et ceux qui ne « croient pas. » (2) Tous visent la science rationnelle ; et cette science, au XI[e] siècle, se propose de voir Dieu en esprit et en vérité ; Dieu est l'unique Principe qu'il faut atteindre parce qu'il explique tout. Mais la raison, réduite à ses propres forces (3), resterait enveloppée dans « les images corporelles » ; illuminée par la foi, elle peut atteindre la plénitude

1) S. Aug. *Confess.* X, 23. 33 : Migne 32. col. 793.

2) *Cur Deus*, I. 2. col. 364 A : « Quamvis ....illi ideo « rationem quaerunt. quia non credunt. nos vero quia credimus : « unum idemque tamen est quod quaerimus. »

3) *De Fide.* 2. col. 265 B : passage mal traduit par Cousin : *Introd. aux ouvrages inédits d'Abélard.* p. 80 et justement rectifié par Hauréau : *Hist. de la philo. scol.* I. p. 251.

de la connaissance permise à l'homme et éclairer son activité volontaire.

La certitude de la foi autorise la certitude intellectuelle ; et la science constituée sert à son tour à l'éclaircissement des dogmes, restés obscurs faute de démonstrations, bien qu'ils ne soient pas en dehors de la raison : « Je ne cherche pas à comprendre, « pour croire ; mais je crois pour comprendre. Car « je crois aussi que sans la foi je ne comprendrais « pas. » (1) La foi conduit à la connaissance intuitive (2), où la raison possède pleinement son objet.

La foi avant tout, mais avec la raison qui la complète, voilà la base de la philosophie d'Anselme. Dans un passage fort discuté par les théologiens allemands (3), le Docteur magnifique enseigne que l'homme dans le plan divin primitif pouvait avoir la béatitude s'il ne péchait pas (4). Dieu aurait déterminé d'avance le nombre parfait de créatures raisonnables qui devraient jouir de sa contemplation (5). Il en résulte, dit justement Heinrichs (6), qu'Anselme prouve par des raisons, et non par la révélation, que l'homme est destiné à la jouissance de Dieu. Ce sera en tous cas la récompense du moine et du penseur dans une autre vie où la foi, devenue inutile (7), sera

1) *Prosl.* 1 ad fin. Cf. *Prosl.* 2. Ep. II, 41. à Foulques. col. 1193 C. — *Cur Deus*, I, 1.

2) « Fides quaerens intellectum ». *Prosl.* proœm., col. 225 A. *De Fide*, préf. col. 261 A.

3) Heinrichs, *Die Genugtuungstheorie d. hl. Ans. v. C.*; pp. 43-46. — Funke, *Grundlagen und Voraus d. Satisf. d. hl. Ans.* pp. 142-158.

4) *Cur Deus*, I, 14, col. 379 C.

5) Ibid. I, 16, col. 381 C.

6) Heinrichs, op. cit. pp. 49-50.

7) *De fide*, proœm.

remplacée par la vision (1). Car ce bonheur, qui consiste surtout en une amoureuse contemplation, n'est plus possible sur terre. En l'état actuel du péché, notre raison et notre libre arbitre ont perdu leurs droits. Nés pour discerner le vrai du faux et le bien du mal, nous sommes enténébrés par le péché (2). Dieu s'éloigne de nous (3) et pourtant l'œil de l'âme ne saurait rien voir sans la lumière divine, de même que les yeux corporels ne voient rien sans la lumière du soleil (4). Mais un seul regard jeté vers Dieu peut rendre à l'intelligence l'illumination et l'intuition. La grâce, en nous purifiant, en nous dégageant des sens, nous restitue notre vraie nature, copie de celle du Créateur. « As-tu trouvé, ô mon âme, ce que tu cher- « chais ? Si tu ne l'as pas trouvé, qu'as-tu trouvé ? « Et si tu l'as trouvé, pourquoi ne le sens-tu pas « mieux ? Car trouver Dieu, n'est-ce pas trouver « Lumière et Vérité ? » (5)

Le problème de la connaissance consiste entièrement pour Anselme à tout comprendre en Dieu et par Dieu, à le saisir jusque dans ses profondeurs, à poursuivre aussi loin que possible « l'évacuation du « mystère », suivant une heureuse expression (6). En cela se résume son rationalisme. Nous sommes proches de Proclus et de Plotin, et surtout de saint Justin et de Clément d'Alexandrie (7), d'Origène et de Scot. « Jusqu'à saint Thomas, dit un critique,

(1) *Prosl.* 25. — *De Casu*, 25. Cf. *De Similit.*, 59.

(2) *Prosl.* 1 et 14.

(3) Ibid. 14, 17.

(4) Ibid. 16.

(5) Ibid. 18, col. 236 D. et 14.

(6) P. Rousselot. *l'Intellectualisme de S. Thomas*. p. 162.

(7) Clément d'Alexandrie, 1re *Stromate*, 11. Migne. P. G. 3, col. 747 ; Ibid. 20. — De Faye. *Clément d'Alex.* pp. 20-27.

« règne l'illumination subjective qui s'inspire de « saint Augustin, après le néoplatonisme. Partis de « la foi, (tous) se persuadent qu'il y a un sens rationnel des mystères, ébauche de la possession et de « la vision célestes. » (1) L'Augustinisme, dominant jusqu'au XIIe siècle, est la science de la vérité religieuse, science imparfaite, inadéquate à son objet, mais science malgré tout (2), pour Anselme, Abélard et Bonaventure. Ainsi, d'après Heitz, Anselme échapperait au rationalisme (3). Il y a là quelque exagération. Sans doute, les sciences, surtout expérimentales, sont restées négligées jusqu'à l'apparition de l'Aristotélisme au XIIIe siècle. Les spéculations de Proclus et de Plotin, comme celles des Augustiniens, puisées chez Platon (4), sont plutôt d'ordre théologique. Cela n'exclut nullement chez Anselme l'esprit scientifique, à défaut de la science. Lorsque Malebranche prétendra plus tard parler en théologien raisonnable, il s'expliquera comme Anselme, et n'en croira pas moins être un savant. « Il faut, dira-t-il, « être bon philosophe pour entrer dans l'intelligence « des vérités de la foi. La vérité parle en différentes « manières, mais certainement elle dit toujours la « même chose ; il ne faut donc pas opposer la philosophie et la grâce. » (5)

(1) Annales de philo. Chrét. Sept. 1909, p. 606, à propos du livre de Heitz : *La philo. et la foi chez S. Thomas.*

(2) Ibid. pp. 607 et 399.

(3) Ibid. p. 601, note 1.

(4) Mandonnet, *Siger de Brabant*, II, p. LVII. — Grandgeorge, op. cit. p. 2, et 399.

(5) Malebranche, *Réponse aux réflexions philos. d'Arnaud*, i. 1. — Cf. *Traité de Morale*, 2e partie, ch. 5. — 6e *Entret. Métaph.* § 2. — *Traité de la nature et de la grâce*, I. § 57 et § 58.

Le problème est bien mal posé au XIe siècle. Anselme entend satisfaire la raison ; si la foi la précède, la raison aide à son tour la foi et donne à l'esprit un appui réel, puisqu'elle résoud les plus graves difficultés, même en dehors des vérités dogmatiques. Le Docteur n'établit pas la distinction entre les deux sortes de vérités ; il semble que foi et raison ne soient pour lui que les formes variées de nos tendances vers le bonheur (1) ; elles ne sauraient se contredire ; elles sont faites l'une pour l'autre. La distinction naîtra, non au XIIIe siècle, mais au temps de Descartes, et on cessera de s'en préoccuper, le jour où la science écartera l'inconnaissable de son domaine. Descartes met de côté les vérités de foi ; mais il base encore la science sur l'intuition claire et distincte de certaines vérités ; seulement, au lieu de chercher au dehors la purification nécessaire à la gnose (2), il pratique le doute méthodique, qui permet les sciences modernes (3).

Tout autre est la science du pré-Moyen-Age, alors qu'elle ne puise qu'aux sources antiques, à travers les néoplatoniciens et saint Augustin. Si elle n'est plus la science des Idées et des Essences, elle est la recherche de l'Un (4), de l'Eternel, de l'Absolu ; elle est devenue une théologie, plus qu'une philosophie. Qu'est-ce que la foi du néoplatonicien, sinon une « *foi de la raison* » (5), un acte libre de la pensée, un degré supérieur de clarté dans l'invisible ? A une telle

1) *De Fide*, 2. *De concord. praed.* III, 4.

2) *Prosl.* 1, 9, 14, 16, 17, 18, 26. *Med.* 3.

3) Cf. Descartes, *Disc. de la Méth.* I. A signaler toutefois la grâce, nécessaire aux théologiens, Ibid. I.

4) Proclus, *Inst. théol.* début.

5) Chaignet, *Hist. de la philo. des Grecs*, V. pp. 201-202.

hauteur les facultés se confondent. L'âme en repos contemple l'Un dans sa plénitude. La foi de Proclus semble ne plus être que le degré suprême de la raison, qui voit, qui embrasse tout ce qu'elle a compris.

La foi, chez Anselme comme chez Augustin, est à la base de la science, mais ne se confond pas avec la raison. La foi seule est le domaine du timide et de l'ignorant ; si elle reste une nécessité pour le savant (1), celui-ci a le droit et le devoir de se servir de sa raison, dans la mesure de sa capacité (2). La science n'est pas au-dessus de la foi, mais concorde avec elle (3). Car croire en Dieu n'est pas la même chose que croire que Dieu est. Ainsi s'est instituée d'Augustin à Abélard une philosophie théologique, exigeant des conditions morales de connaissance religieuse, une illumination par la lumière divine, d'ordre évangélique et platonicien, et subordonnant la science à la foi sans déterminer leurs limites (4). Les anciens philosophes, proclame saint Augustin, se sont servis utilement de leur raison. S'ils n'ont pu découvrir la vérité totale, c'est que les temps n'étaient pas accomplis, et que, faute de la foi, ils ne se sont pas purifiés du mal et ne sont pas sortis de l'apparence et de l'erreur. « La foi, croyance en l'Invisible, « prépare seule la science qui lui est supérieure » (5).

1) *Prosl.* 1. Credo ut intelligam. — *De Fide*, 2, en entier. —

2) *Cur Deus*, I. 2.

3) Ueberweg-Heinze, II. p. 190 et p. 193.

4) Brunhes, *La foi chrétienne et la philo. au temps de la Renaissance Carolingienne*, p. 63.

5) S. Aug., *De Civ. Dei*, XIX. 18. Migne, 41, col. 646. — *In Evang. Joh.* tract. 40 : « Fides ergo est, quod non vides « credere ». Migne, 35, col. 1690. — Hugues de St-Victor, *De Sacram.*, X. 2. Migne, 176, col. 330 ; « Fides est certitudo ani-

Faut-il supposer avec Brunhes que, parmi les hommes du pré-Moyen-Age, les uns tendraient à supprimer l'objet propre de la foi en l'absorbant dans les démonstrations de la foi, tandis que les autres sacrifieraient tout à celle-ci, selon une direction intellectuelle ou les soucis de la domination religieuse ? (1) Ne nous fions pas trop à Jean de Salisbury, qui signale cette double tendance dans son *Metalogicus* (2), à propos des Cornificiens. Car Scot, Anselme et Abélard pourraient être inscrits des deux côtés, et ce sont les trois plus puissants esprits de cette époque.

Abélard aurait, d'après M. Picavet, usé le premier de la raison (3). Mais Anselme l'a fait avant lui. Lanfranc lui reproche assez amèrement sa dialectique du *Monologium*. Il est vrai que le parti ascétique réclame moins haut et est moins armé qu'au temps d'Abélard. Anselme est d'ailleurs très prudent, plus soumis qu'aucun autre philosophe de cette époque ; il tient le milieu entre Scot et Abélard. La science, telle que Scot la concevait, s'appelait indifféremment religion ou philosophie (4). Anselme admet après lui que notre raison ne peut comprendre que si nous sommes confirmés par la foi, si nous avons la grâce (5) ; il a la même confiance dans les forces de la pensée humaine; car la raison reste pour lui une

« mæ quædam de absentibus supra opinionem et infra scien« tiam. »

1) Brunhes, op. cit. p. 44.

2) Jean de Salisbury, *Metalog.* I, 21 et 22, Migne, 199, col. 851-852.

3) Picavet, *Esq. des ph. med.* 2e éd. p. 183.

4) Saint-René Taillandier, op. cit. p. 202.

5) *De Fide*, 2, col. 265 A ; Ibid. procem. 260 C. *Car Deus*, I, 2 : « Postquam confirmati sumus in fide. » Scot Erigène, *Comm. in Evang. Joh.* Migne, 122, col. 305 A et 334 A.

révélation. C'est au fond dans le même sens qu'Abélard déclarera rétracter toute idée contraire à la raison et à l'Ecriture (1) ; toutefois il contrôlera la foi par la raison et subira les reproches de Guillaume de saint Thierry et de saint Bernard (2) ; il soutiendra que l'autorité des Pères vaut ce que valent leurs raisons (3) ; il en arrivera à discuter les divers sens du mot « foi » (4) ; il inventera la *disputatio*. Le *Sic et non* donnera la clef du rationalisme chrétien (5).

Anselme et Abélard ne se font pas une conception différente de la science et de son objet. Si quelque doute subsiste sur le rationalisme du premier, c'est qu'il cherche, non la gnose, mais l'intuition. Son argument ontologique est-il un acte de foi ou un effort de la raison ? On peut hésiter à en décider. C'est qu'Anselme trouve Dieu, objet véritable de la science, par deux procédés : le premier est fondé sur la dialectique (6), le deuxième consiste à atteindre directement les réalités invisibles par une envolée de l'esprit. Mais le philosophe accorde les deux méthodes (7) et ainsi il ne ressemble ni à Scot ni à Abélard.

Pour lui la raison est une comme la foi. Seulement la foi vient du dehors et nous ne l'avons qu'en cette

1) Abélard, *Introd. ad. Theol.* prolog. Migne. 178. col. 980.

2) S. Bernard, *Ep.* I. 190 Migne. 182. col. 1054 et sq

3) Abélard, *Sic et non*. col. 1349. — Raban Maur constate déjà l'incohérence des Pères sur la liberté (*Enarr. in epist. S. Pauli*. Praef. altera. Migne. 111. col. 1276). Scot réclame le choix entre les autorités. (*De div. nat.* IV. 16. col. 816-829 et 848).

4) Abélard. *Introd. ad. Theol.* l. 4. Migne. col. 986.

5) id. *Sic et non*. col. 1349. Cf. Rémusat, *Abélard*. II. p. 355.

6) Rien que le titre, dit Webb, empêcherait de prendre le *Monologium* pour un sermon. (Webb. The Mind. 1902. p. 260).

7) *Lib. Apolog.* 2-5-10.

vie. L'aperception rationnelle atteint l'Un Inaccessible ; notre conscience en est le garant ; la pierre de touche subjective est en nous-mêmes (1). Ne sommes-nous pas l'image de Dieu ? Notre raison est semblable à la raison de Dieu et des Anges (2) ; et Dieu est mystérieusement présent (3). On comprend que Hegel (4) ait considéré Anselme comme un grand esprit et ait trouvé dans le « *Fides quærens intellectum* » la base d'une doctrine « qui ne brise pas l'unité « absolue, mais y reconnaît deux façons d'être, et « comme deux moments, celui où l'objet absolu « existe comme enveloppé en lui-même, et l'autre où « il existe comme objet connu et expliqué. »

Anselme a travaillé, peut-être inconsciemment, à l'émancipation de la pensée, mais sans la confusion hégélienne du sujet et de l'objet. « Mystique ému et dialecticien exact », ainsi que le qualifie de Rémusat (5), il poursuit avec toutes ses facultés la recherche de la Vérité suprême. S'il se moque des dialecticiens hérétiques (6), il est dialecticien lui-même ; la dialectique, loin d'être pour lui un amusement accidentel, fait partie intégrante de sa méthode ; mais si elle est un moyen, elle reste un moyen provisoire. Le philosophe n'est pas un scolastique et, contrairement à l'opinion de M. de Vorges (7), il vise, au-delà du rai-

1) *Liber apol.* 1. « Fide et conscientia tua pro firmissimo utor argumento ».

2) *De conc. Virg.* 3. *Monol.* 32, col. 136 C. « mens rationalis ad ejus similitudinem ».

3) *Lib. Apol.* 1.

4) Cf. Hegel, *Introd. à la Logique*, trad. Vera, I, p. LX.

5) De Rémusat, op. cit., p. 552.

6) *De Fide*, 2, col. 265 A. « Illi utique nostri temporis dialectici » (imo dialectici haeretici).

7) De Vorges, *S. Anselme*, p. 319.

sonnement, la science adéquate dans l'aperception la plus claire possible. Le *Proslogium* est le faîte de toute sa métaphysique. C'est que la lumière divine, la grâce, permettent seules la connaissance complète. « Si je ne croyais en toi, je ne pourrais te com- « prendre. » (1) « Je comprends, grâce à ton illu- « mination, ce que j'ai cru d'abord par ta grâce. » (2) Ainsi se réalise l'union déjà rêvée par les Néoplatoniciens, union où l'âme, dégagée du sensible, fermée aux bruits du dehors, trouve enfin ce qu'elle avait désespéré d'atteindre (3). L'intuition ne manque d'ailleurs pas de dangers. A peine Anselme a-t-il découvert Dieu en un effort suprême que le diable brise par deux fois ses tablettes. C'est la preuve pour ses contemporains que la science est périlleuse au-delà comme à côté de la foi (4).

I. Anselme admet nettement la priorité de la foi : « Le Chrétien, dit-il, va de la foi à l'intelligence et « non réciproquement. Il est impossible de compren- « dre sans la foi. » (5) Faut-il, avec Hagemann, supposer chez notre philosophe l'existence de deux intellects, l'un qui précéderait, et l'autre qui suivrait la foi (6) ? Nous ne le pensons pas. Répétant ici presque mot pour mot les expressions d'Augustin, Anselme observe que la raison peut s'exercer sans la foi, mais qu'elle conduit alors fatalement aux erreurs et aux imprudences. « Comme les chauve-souris et « les oiseaux nocturnes qui voudraient disputer sur

1) *Prosl.* 4.
2) *Prosl.* 9. 18. 24.
3) *Prosl.* proœm. col. 224 B. *Cur Deus*, I. 2. col. 363 C.
4) Eadmer. *Vita Anselmi* I. 3. 26. — Cf. de Rémusat. p. 58.
5) *De concord. pr.* III. 6. — *De fide*, préf. — *Cur Deus* I. 2.
6) Hagemann. *Index lect. in Acad. Monast.* p. 12.

« les rayons du soleil de midi contre les aigles habi-
« tués à contempler le soleil face à face, les Chrétiens, « *non confirmés par la foi et ne pouvant comprendre* « *ce qu'ils croient,* disputent contre l'autorité des « Pères. » (1) Aussi la plupart des hommes doivent se contenter de la foi ; car il y a des choses que les téméraires ne sauraient comprendre : « s'ils ne com- « prennent pas, qu'ils baissent donc la tête pour vé- « nérer. » (2) Ainsi Descartes imposera au commun des hommes l'obligation de suivre modestement l'opinion des plus doctes (3).

Cette antériorité de la foi reparaît partout chez Anselme. « Vous pouvez être sûr, écrit-il à Lanfranc, « que je ne sens rien contre la foi. » (4) Mais la foi dont il s'agit n'est plus cette foi de Prudentius, trop simple pour se plier aux subtilités de la dialectique (5). Serait-ce la foi philosophique, assez semblable à celle des Platoniciens, en quête de l'Idée de Dieu ? Ritter l'a soutenu (6). Wendschuch et Hagemann démontrent solidement que la foi anselmienne est la foi chrétienne et non la foi en général. Pourtant un doute subsiste. Hoehne, tout en acceptant qu'Anselme, disciple d'Augustin, reste fidèle à la foi traditionnelle de l'Eglise, signale l'attitude de Scot, qui viserait l'intuition gnostique, avec une foi plus appa-

1) *De Fide*. 2. col. 264 A. et 265 B C. Comparer le *De Fide*. proœm. et 2. avec S. Aug: *De Trin. IX*. 1. et *de Lib. Arb.* II. 2.

2) *De Fide*. 2 début. *Ep*. II. 41. à Foulques. col. 1193 C.

3) Descartes. *Disc. de la Méth*. I.

4) *Ep*. I. 41.

5) Prudentius — Migne. 115. col. 1016 C D

6) Ritter. *Gesch. d. Philo*. VII. p. 332 — Wendseuch. *Verhältnis des Glaubens zum Wissen bei Anselm v. Cant.* pp 24 et 25. — Hagemann. op. cit. 2e art. p. 4.

rente que réelle (1). Cependant Scot déclare, aussi nettement qu'Anselme, que la raison ne suffit pas à tout (2). En réalité, les deux philosophes du Moyen-Age ne songent ni l'un ni l'autre à définir la foi du vulgaire *ex professo* (3). Leur foi, à eux, est une révélation que la raison ne saurait contredire ; c'est encore la foi du fidèle, non plus naïve et simple, mais enrichie de révélations supplémentaires par le travail rationnel (4). A ce degré, sommes-nous encore dans la foi ou dans la raison illuminée des Néoplatoniciens ?

Si Ritter se trompe, c'est qu'il a oublié les précurseurs chrétiens de nos deux philosophes, c'est-à-dire saint Augustin, Clément d'Alexandrie, Justin, Origène, etc. « Ce qu'ont appris les sages, avait dit saint Justin dans son Apologie, vient du Christ. Le Verbe est le Maître ; car il est la Lumière Intelligible, l'Eternelle Raison, le Verbe ou Logos éclairant tout homme qui vient en ce monde. — Le Verbe se communique directement par la révélation surnaturelle : chose facile, puisque tout homme porte en lui la semence du Verbe divin. » (5) Clément d'Alexandrie, d'accord avec les Néoplatoniciens, avait fait de la foi

1) Hoehne, op. cit. p. 2. — Scot Erigène, De *div. nat.* II, 23, col. 577 : « Les plus avancés en grâce passeront de la raison à l'intuition ». — id. De *div. praed.* I. 1.

2) Scot, *De div. nat.* I, 69, col. 513. — Anselme, *Cur Deus*, I, 1. — id. *Monol.* 3, 9, 78. — S. Aug., *De Ord.*, I, 9, 26, col. 1007. — id. *De Trin.* IX, 1, col. 961. — *De utilit. cred.* IX, 21.

3) Heitz, op. cit., p. 18.

4) « Donec mihi Deus melius aliquo modo revelet ». *Cur Deus*, I, 2, col. 363 C. — *Med.* XXI.

5) S. Justin, *Apol. pro Chr.* II, 8 et 9. Migne P. G. 6, col. 457-460. — Athénagore, *Leg. pro. Christ.* 7. Migne 6, col. 904.

la base nécessaire de la connaissance de Dieu (1). « La foi du néophyte contient tout en germe, et en « puissance la gnose la plus haute ; elle est un bien « intérieur et immanent (ἐνδιάθετος), opposé à la « gnose, qui est le bien exprimé, réel (προφο-« ρικός). (2) Mais ceux qui voudraient isoler la foi, sous prétexte qu'elle se suffit, sont comme ceux qui entendraient récolter du raisin sur une vigne sans culture (3). Clément se moquait déjà des disputeurs grecs (4). Pour les combattre, il faut connaître la philosophie (5) et la vraie dialectique conduit à la science des choses divines (6). La foi accepte les faits sur lesquels raisonne la gnose, et le lien est aussi étroit qu'entre le Père et le Fils (7). Enfin la foi est une préparation totale de l'âme (8) et le germe de la science et des vertus (9).

La foi, pour Augustin, est un acte libre qui aide la raison (10). « Jette-toi dans les bras du Seigneur et « il te guérira. » (11) C'est la grâce méritée qui donne à la raison son plein effet. Mais quelle sereine confiance le grand Docteur conserve en la raison même après sa conversion ! Subit-il l'influence néoplatoni-

(1) Clément d'Alexandrie. 2e *Strom.* 1 et 2. Migne 8. col. 932 et sq.

(2) id. 7e *Strom.* 9. Migne. 9. col. 477.

(3) Ibid. et 1e *Strom.* 9.

(4) Ibid. et 1e *Strom.* 3.

(5) Id. ibid.

(6) Id. ibd.

(7) Cf. 1e *Strom.* 19.

(8) Cf. 2e *Strom.* 4. Migne. 8. col. 945.

(9) Cf. id. 2e *Strom.* 6. col. 960, et 11.

(10) S. Aug. *De utilit cred.* 10. Migne. 42. col. 81. — De *Trin.* XV. 2 : Fides quaerit, intellectus invenit ». Ibid. col. 1058.

(11) id. *Confess.* VIII. 11. 17. col. 761. et VI. 5. 7. col. 722.

cienne ou garde-t-il l'empreinte des Stoïciens qui passaient de la foi subjective à l'objectivité par la vitalité même de cette foi ? On ne saurait le dire au juste ; car la place prépondérante donnée aux questions théologiques a largement modifié l'aspect des problèmes philosophiques. Ce qui est certain, c'est qu'Augustin parle souvent de deux maîtres, l'autorité qui permet d'apprendre et la raison qui fait comprendre (1). « Ce que nous croyons est nôtre, dit-il, « mais on ne peut croire sans comprendre. » (2) Et encore : « La foi ne saurait se passer de la représen- « tation, et en revanche l'adhésion de la volonté « suit la pensée. » (3)

Anselme précise ces idées. Il conserve à la foi le rôle primordial. Elle est rigoureusement nécessaire en matière dogmatique (4) ; sans elle aucune connaissance n'est possible ; sans elle la bonne conscience disparaît. En profond psychologue, Anselme fait du sentiment la base de la foi, et les modernes abondent dans son sens (5). Ne parle-t-il pas des idées qu'on aime et de la joie de comprendre (6) ? Il y a une foi morte et une foi vivante. La première consiste simplement dans la croyance ; la seconde ne vaut et ne vit que par l'amour ; elle *tend* vers l'objet de la

1) Textes nombreux, et spécialement *De ord.* II, 9, 26, col. 1007.

2) id. *De praed. Sanct.* II, 5. Migne 44, col. 962.

3) id. *De Trin.* XI, 8, col. 995. *De 83 quaest.*, qu. 9. 48, Migne, 40, col. 31.

4) *De Fide*, début : « de fidei nostrae ratione ».

5) Brochard, *De l'erreur*, p. 132.

6) *Cur Deus* I. 1. — Cf. *Epitre* I. 41 à Lanfranc : « Didici « in schola christiana quod teneo, tenendo assero, asserendo « amo ». — *De Fide*, 2, col. 263 C.

croyance (1) : ce qui suppose des dispositions morales, et surtout le concours de la sensibilité. « C'est, « prétend Wendschuch, la volonté qui pousse vers « la foi et vers l'acceptation de la foi ; elle conduit « les hommes à aimer les objets de la foi et les invite « à progresser vers une conception plus haute, vers « le savoir. » (2) L'étude attentive du *De Fide* nous porte à envisager plutôt la conception contraire : la foi mène à la connaissance et à l'activité. Avant que la raison ne tente de comprendre, le cœur doit être purifié par la foi ; il faut l'*expérience* des Ecritures, accompagnée de la pureté des mœurs et de la foi (3). Même note dans le *Monologium* : « On ne peut tendre « vers l'Essence, si l'on n'y croit pas, et à quoi bon « croire en elle, si l'on ne tend vers elle. » — « On « ne peut aimer ni espérer ce qu'on ne croit « pas » (4), et dans le *De Concordia* : « Je désire « comprendre quelque peu ta vérité, que croit et « aime mon cœur. » (5)

Sans doute, foi et volonté se conditionnent mutuellement, et dans la même mesure savoir et volonté (6). De toutes ses forces, l'âme doit tendre vers la rectitude, c'est-à-dire vers la conformité de la volonté comme de l'intelligence à la vérité, et elle ne réussit que si la volonté est vraiment purifiée (7). Mais la

1) *Monol.* début, et ad fin : « Dici potest viva fides credere « in id *in quod* credere debet : mortua vero fides credere tantum id quod credi debet ».

2) Wendschuch, op. cit. p. 36.

3) *De Fide* 2. col. 264.

4) *Monol.* 76 et 75.

5) *De concord.* III. 2 et 6.

6) Wendschuch, p. 38.

7) *De Verit.* 4, 5 et 9 — *De Fide.* 3 — Contrôler par le *Prosl.* 1.

foi est avant tout affaire de cœur. « Celui-là n'a pas « un cœur droit qui croit et comprend bien et ne « veut pas de même ; car il ne se sert pas de la « rectitude de la foi et de l'intelligence pour vouloir « avec droiture ; ce qui est cependant le but assigné « à la créature raisonnable qui croit et com- « prend. » (1) La thèse de l'épuration des sentiments, déjà visible chez Augustin et Plotin (2), est largement développée par Anselme, avec ses conséquences intellectuelles et morales. L'illumination s'obtient par des élans d'amour et des prières (3) ; et si elle est plus ou moins refusée à la raison, la foi garde sa valeur ; il faut l'admettre humblement, sans critique. Autrement, c'est vouloir étayer l'Olympe avec des machines humaines (4).

Cette foi est affaire d'expérience, comme les données des sens, avec cette différence qu'elle ne comporte pas d'illusions. Elle se recueille *ex auditu*, quand sont envoyés les prédicateurs du *Verbe*, de *la Parole de Dieu* (5), qui sont comme des semeurs. Leur envoi est une grâce, et la foi ne naît que lorsqu'on croit ce qu'on entend (6). Quel résultat pour le vrai chrétien, puisque dans une vision béatifique anticipée, son âme, purgée de tout vice, se joint à Dieu par une intuition pleine d'amour (7).

La foi sert encore de garde-fou à la raison, en dehors du domaine dogmatique. Sans doute, la

(1) *De Concord.* III. 2.
(2) S. Aug. *Confess.* VI. 7. 12. col. 725. — Plotin. *Enn.* I, 2, 4.
(3) *Prosl.* 1. — Eadmer, *Vita Ans.* I. 6. 45 et sq.
(4) *De Fide*, 2 et 7. — *Cur Deus*, I. 1. — *Monol.* 64 et 65.
(5) De *Concord.* III. 6.
(6) Ibid. col. 527 C.
(7) *De Fide*, 2. — *Ep.* II, 41. — *Med.* 21. — Cf. *Tract. ascet.* 6.

raison pourrait s'en passer. Car nous lisons dans le *Proslogium* que l'impie atteint Dieu par ses seules forces. Mais que d'erreurs et de dangers ! La raison, qui devrait être juge et maîtresse de la pensée humaine est tellement obscurcie par les images corporelles, chez l'impie et l'hérétique, qu'elle ne saurait s'en dégager pour contempler les *essences,* dans toute leur pureté (1). L'intelligence cherche pourtant l'intuition ; mais elle ne développe ses tendances innées que sous l'égide de la croyance (2).

Ainsi, l'idée scolastique, que la raison conduit à la foi, n'est pas dans Anselme, mais uniquement le fameux axiome : « Fides quærens intellectum. » Le théologien-philosophe essaie de concilier foi et raison, et il donne à celle-ci un but tout au moins, celui de chercher des preuves qui éclaircissent et légitiment la foi. C'est peu sans doute, et Anselme a été accusé plus sérieusement d'avoir côtoyé le mysticisme (3) et de s'être rapproché des Néoplatoniciens.

D'après Beurlier, il y aurait des degrés dans le mysticisme spéculatif d'Anselme ; en bas, la connaissance rationnelle réelle, mais limitée ; en haut, l'intuition d'outre-tombe ; et entre les deux la connaissance résultant de la collaboration de la foi et de la raison (4). C'est admettre au moins que la foi n'est pas tout ; qui dit raison annonce raisonnement et discussions. Certes, le *Proslogium* l'indique claire-

1) *De Fide*, 2.

2) *Prosl.* 1 ad fin. col. 227 B. — *De Fide. préf.*

3) Heitz. *La philo. et la foi chez S. Thomas.* Revue des Sc. philo. et théol. Avril 1909. p. 63. — Beurlier. *Les rapports de la raison et de la foi dans la philo. de S. Anselme.* Rev. de Philo. Déc. 1909. p. 722.

4) Beurlier. p. 722-723.

ment, Anselme entend continuer saint Augustin ; dans sa *Réponse à Gaunilon,* il apporte à sa logique le soutien de la foi et de l'autorité (1). Mais si l'on contrôle les premières lignes de la Réponse où il en appelle au Catholique, et le dernier chapitre où il insiste sur la vigueur de son argumentation, on constate que foi et raison sont toutes deux, à des titres différents, adaptées à l'expérience interne ; seulement la raison atteint plus radicalement son objet, dans une intuition sans contrôle, du moment où l'âme prend conscience d'elle-même (2).

Si ce rationalisme est mystique, il tire parti de toutes les ressources humaines, tandis que l'extase néoplatonicienne ne permettait même plus l'exercice de la pensée. Sans doute le néoplatonisme, en exigeant des illuminations spéciales pour atteindre l'intuition, a pu préparer la doctrine d'Augustin et d'Anselme (3). Mais Scot Erigène était un modèle plus proche. L'homme, proclamait Scot, n'a qu'à prendre conscience de lui-même pour trouver Dieu ; il porte la Raison suprême et se connaît en elle ; tombé dans l'Univers sensible, il peut remonter vers l'Univers idéal (4). Saint Anselme ne le cite jamais. Lisez cependant ce

1) *Lib. apolog.*, 8 fin. — *Ep.* II, 41, col. 1193 A B.

2) *Lib. apolog.*, préf. et ch. 9 et 10.

3) *Grandgeorge*, op. cit. p. 11 et 12. — Chez Plotin, la pensée et l'Etre sont identiques. Lorsque l'âme descend dans un corps, par une sorte d'illusion, elle se cherche où elle n'est pas, en dehors de sa véritable essence. Mais l'âme arrive à se connaître, et ainsi connaît l'Intelligence pure. (*Enn.* IV, 3. 11). Après les purifications nécessaires (indiquées si poétiquement dans les Ennéades), l'initié peut pénétrer dans le sanctuaire et contempler l'Un. La dialectique est le flot qui nous porte.

4) Cf. Delacroix, *Essai sur le Mysticisme*, p. 29. — Scot. *de div. nat.* V, 3, col. 865. — V, 4 et 20. — IV, 7.

passage sur l'Essence suprême : « *Cuncta alia portat,* « *superat et claudit et penetrat.* » Il est, non de Scot, mais d'Anselme (1). Il renferme ce postulat orgueilleux que Dieu est fait comme nous, et qu'un acte de foi peut rendre à notre raison toute son efficacité. Après tout, Remi d'Auxerre, au IX[e] siècle, ne s'exprimait pas autrement : « J'ai résolu de faire une en- « quête sur mon Dieu, et il ne suffit pas de croire « en lui ! Je veux voir encore quelque chose de lui. « Je sens qu'il y a quelque chose au-dessus de mon « âme ; si mon âme demeurait en elle-même, sans « s'élever au-dessus, elle ne verrait qu'elle-même ; il « faut qu'au-dessus d'elle-même, mon âme atteigne « Dieu. » (2) Et quel est donc le sens de la lettre de Descartes au P. Mersenne : « C'est par là (3) que « j'ai tâché de commencer mes études, et je vous « dirai que je n'eusse jamais trouvé les fondements « de la physique, si je ne les eusse cherchés par cette « voie.. »

Les idées claires et distinctes de Descartes sont loin des réalités mystiques que visent Scot et Anselme. Mais il y a déjà une belle audace au XI[e] siècle à réclamer les droits indiscutables de la raison, au lieu de l'écraser au profit de la foi, comme le tenteront les saint Bernard, les saint Bonaventure et les Raymond de Sebonde. On a reproché à Scot d'identifier complètement la vraie religion et la vraie philosophie (4). Mais ce reproche n'a été formulé qu'au

1) *Mon.* 14. — Le complément de cette idée se retrouve dans un texte du *Prosl.* « Desidero aliquatenus intelligere ve- « ritatem, quam credit et amat cor meum ». *Prosl.* 1 ad fin.

2) Remi d'Auxerre. *Enarr. in Psalm.* XLI. Migne 131. col. 367 A.

3) Descartes. *Lettre au P. Mersenne.* Ed. Adam. I. p. 144.

4) Scot Erig. *De div. praed.* 1, 1, 1. Migne 122. col. 358 A.

XII[e] siècle et saint Anselme l'aurait également mérité. Car lui aussi, tout en affirmant la grandeur de la foi, relève l'entendement ; il lui accorde même, pour la vie future, dans un monde où la foi sera inutile, la possession de l'objet aimé et la vision directe de la Vérité (1).

II. « Je crois pour comprendre. » — « Je crois, « mais je désire comprendre. » (2) La raison aide la foi et aspire parfois à un rôle indépendant ; elle intervient, non pour chasser le doute, mais pour donner les motifs de certitude (3).

Anselme veut connaître ; il est avide de science, comme Scot et Gerbert. Il est avéré aujourd'hui qu'en dehors de Scot, Bernard de Chartres expose, dès l'An 1100, le *Sic et Non ;* Yves de Chartres tente d'expliquer les dissonances des autorités et influe au moins sur Abélard et Hugues de Saint-Victor (4). Anselme, orthodoxe, ne fait jamais appel à une doctrine hostile au dogme (5) ; il n'oserait pas, comme Abélard, glorifier les philosophes de l'antiquité au même titre que les Pères. Il ne voit qu'une science possible, celle de Dieu. Mais il nous présente au début du *Proslogium* (6) le philosophe qui cherche à comprendre ce qu'il croit et qui tour à tour déroule

1) *De Fide*, préf.

2) *Prosl.* 1 ad fin. — *De Lib. Arb.* 3.

3) « Veritas quoque evidens et ratio docet » ; *De concord.* II, 3.

4) *Cur Deus*, I, 25. — Gerbert mêle déjà la réflexion à l'autorité. (Picavet, *Gerbert*, p. 145). Cf. sur Bernard ou Bernold de Chartres, la Revue des Sc. Philo. et théol. 20 avril 1910, p. 363

5) *De fide*, préf. — *Mon.* 62. 73. — *Prosl.* 1.

6) *Pros!.* proœm. début : col. 224 B. — Cf. l'expression de *persona*.

de longues chaînes de raisonnements et contemple son objet. Il se sert de sa raison, un peu à la façon des gnostiques dont il reste le disciple inconscient. Sans doute, le Gnostique dédaigne davantage la foi ; il laisse l'homme charnel végéter dans les ombres de la foi, tandis que le pneumatique monte vers la lumière. Mais si Anselme vise la pleine intelligibilité (1), c'est que le Verbe est son maître, comme il a été celui des Gnostiques : « Le Verbe de Dieu n'a-t-il « pas déposé sa ressemblance dans notre raison, de « façon que chacun de nous ait l'idée de Dieu ? » (2) La gnose de Clément d'Alexandrie et celle d'Origène, qui avait transformé le pré-christianisme, et plus tard le néoplatonisme aristotélisant de Proclus, pénétraient tous les mystères. Anselme entend, lui aussi, les saisir. « Quand nous sommes confirmés dans la foi, nous *devons* chercher à comprendre (3). La contemplation de la vérité n'est pas sans charmes, et l'on trouve bien des preuves cachées, que les Pères n'auraient pu donner toutes, même s'ils avaient vécu plus longtemps (4).

La raison sert à combattre et à démontrer :

1° Elle sert à combattre et à convaincre les impies et les Juifs (5). Dans la pratique, quelle douceur envers les Juifs ! Quel amour pour ceux qui se convertissent (6) ! Les dures persécutions contre eux ne commenceront d'ailleurs que plus tard. Mais Anselme

1) Ibid. « Quaerentis inteligere quod credit. » — Cf. *Ep.* II. 41, col. 1193 C.

2) *Monol.* 12, début. et 10 ad fin. — 31, début. — 64, ad fin.

3) *Cur Deus*, I, 2, début.

4) *De Fide*, procem.

5) *Cur Deus*, II, 23, ad med. *De Fide* procem.

6) Cf. *Ep.* III, 117.

cherche ses meilleurs arguments pour leur démontrer leurs erreurs et briser en même temps la ténacité des infidèles. Ces preuves, il les dédaigne envers ceux qui s'honorent du titre de chrétiens (1). Les droits de la raison sont limités, en matière de foi, à ceux qui peuvent comprendre ; les autres n'ont qu'à vénérer et à obéir. Anselme ne voit pas la contradiction. Où est la différence entre lui et Bérenger ou Roscelin ? Eux aussi croient avoir la foi. Qui oserait douter de leur parole ? Il est vrai qu'Anselme est prêt à abandonner ses raisons. Mais ne discute-t-il pas les droits du *Monologium* contre Lanfranc (2) ? Chercher les raisons nécessaires et même convenables, n'est-ce pas un devoir ? « Qui cherchera « trouvera. Car Dieu est la vérité qui ne saurait se « contredire. » (3) Nous touchons ici du doigt le vice de ce rationalisme incomplet, qui n'accorde qu'à un petit nombre d'Elus la délectation à laquelle ils peuvent parvenir (4).

2° La raison sert à connaître et à démontrer. Elle seule est capable de trouver le vrai (5). Pourquoi l'âme, image de la Trinité, ne connaîtrait-elle pas la vérité (6) ? La raison humaine, semblable à la raison de Dieu et des anges, est un instrument de l'âme fait pour raisonner (7) ; elle peut discerner le vrai du faux, le juste de l'injuste, le bien du mal, le plus grand bien du moindre (8) ; pour avancer dans la

1) *De Fide*, proœm, et 2. — *Cur Deus*, préface.
2) *Ep.* I, 68, à Lanfranc, col. 1139 A B.
3) *Monol.* 18. Cf. *De Ver.* 11.
4) *Cur Deus*, I, 1, col. 361 A ; *Monol.* 78, 39.
5) *Prosl.* 14. *Medit.* XIX. 7.
6) *Monol.* 67 ; *Medit.* III, col. 728 C, fin.
7) *De Conc. Virg.* 3 ; *De Concord.* III, 11, col. 534 B.
8) *Monol.* 68. *Cur Deus*, II, 1.

connaissance, elle n'a qu'à rester fidèle au principe de contradiction (1). Celui qui veut faire un tableau, dit Boson, ne peint pas sur l'air ou dans l'eau, mais sur du solide. Or les raisons de convenance paraissent aux fidèles une fiction (*figmentum*), de sorte qu'ils nous accusent de peindre sur la nue. Il faut donc montrer la solidité de la vérité raisonnable, c'est-à-dire sa nécessité (2). Il y a des peintures raisonnables et des raisons qui ont leur beauté (3). Tout dépend de l'objet et des arguments proposés.

La raison, par sa lumière naturelle, possède un triple domaine, intérieur, extérieur et supérieur (4). Elle connaît l'âme comme substance immatérielle (5). Elle perçoit les objets qui tombent sous les sens : toutefois, elle ne saisit pas les essences, mais la similitude des essences (6). Enfin, en se connaissant, elle peut atteindre la Suprême Vérité ; elle saisit Dieu comme en un miroir. Il est vrai qu'elle ne découvre que son existence, et non sa quiddité (7). Pourtant, Anselme traite rationnellement les problèmes de l'Incarnation et de la Rédemption. « Pour lui, dit « Möhler, tout ce qui est chrétien est rationnel, et tout « ce qui est rationnel est chrétien. » (8) D'Aguirre a

1) *De fide*, 3. « De una quidem et eadem re non est vera « simul affirmatio et negatio » : col. 268 D.

2) *Cur Deus*, 1. 4, col. 365 A B.

3) Ibid. 1. 1. col. 361 C ad fin.

4) *Lib. apol.* 8. . *Mon.* 68. col. 214 B C.

5) Eadmer. *De Similit.* Ch. 172. — Migne. 159. col. 694 B fin.

6) *Monol.* 66. col. 213 A.

7) « An sit. et non quomodo sit ». *Mon.* 64. et 65 ad fin. *De fide*, 2.

8) Möhler. trad. angl. de Rymer. *The life of St-Anselm.*, p. 129.

remarqué, non sans intérêt (1), que les élucidations d'Anselme n'atteignaient pas l'essence de l'Etre, mais seulement les trois hypostases. C'est peut-être exact pour le *Monologium* ; ce ne l'est pas pour le *Proslogium*. Le philosophe suit les deux grandes tendances qui vont se séparer après lui. Tantôt il est spéculatif, tantôt il est plutôt mystico-contemplatif, suivant l'expression de Fischer (2). C'est, pensons-nous qu'à ses yeux la raison procède nécessairement de deux façons. Par la voie dialectique, elle peut aboutir à la connaissance ferme et certaine ; par l'intuition, elle atteint l'Infiniment Grand, le plus Grand au-delà duquel rien ne peut être pensé (3). La doctrine entière pousse Anselme à chasser les mystères. « Puto, sed « ratione vellem comprehendere. » (4) Sans doute, il pense qu'il subsistera des mystères insondables pour l'intelligence (5) ; mais, à force de méditations, il découvre l'argument qui n'a besoin d'aucun autre. Gaunilon, plus positif, lui reproche à la fin de son Libelle, de ne pas argumenter assez solidement (6). C'est que celui-ci conçoit un rôle plus restreint de la raison. Pour Anselme, la raison a un domaine illimité, que détermine son objet ; par ses seules forces, elle passe de la pénétration des essences à la connaissance de la Suprême Vérité comme cause exemplaire et efficiente. Les trois premiers chapitres du *Monologium* sur l'*Unum et Omnia per Unum* se rapprochent bien plus du début de l'*Institution Théologique*

1) D'Aguirre. *Theol. S. Anselmi*. I. disp. I.
2) Fischer, op. cit. pp. 46 et 47.
3) « Quo majus nihil cogitari possit ». *Prosl*. 2.
4) *De Casu*, début. — *De Lib. Arb*. 3.
5) *Prosl*. 16. *Monol*. 64.
6) *Lib. pro insip*. 8.

de Proclus que de la marche logique traditionnelle chez les Pères. Les déductions s'enchaînent de telle sorte qu'on ne sait plus, prétend Bainvel, si l'on est dans le naturel ou le surnaturel (1). En réalité, nous retrouvons des conceptions et une méthode assez analogues chez Scot et chez les Victorins. Scot Erigène plaçait avant la déification des hommes l'intuition gnostique (2), que rappelle curieusement l'expérience rationnelle d'Anselme basée sur la foi ; il est vrai que cette expérience donne une connaissance inférieure à celle de la vision béatifique ; mais elle la prépare. Hugues de Saint-Victor soutiendra à son tour que c'est moins par des raisons que par l'unique contemplation que les choses divines sont comprises. Cela n'empêchera pas les Victorins de faire valoir les démonstrations nécessaires, et en particulier celles qui dérivent de la nature des choses (3).

Anselme avant eux met déjà sa fierté à fournir le plus de raisonnements possibles (4). Tantôt il procède par analogies et similitudes (5) ; tantôt il donne des arguments probables, des raisons de convenance (6). Parfois, ce sont des arguments irréfragables (7), par exemple quand le passage du semblable au semblable est légitime. Dans le *De Fide*, il est question de rai-

1) Bainvel, revue cit., p. 737.

2) Scot Erig. *De div. nat.* II, 20, col. 557-558 ; IV, 9, col. 779. — Hoehne, p. 13.

3) Hug. de St-Victor : *De Sacram. Fid.* I, 2, 6 ; Migne, 176, col. 208 ; I, 3, 3, col. 217.

4) Heinrichs, *Die psychol. des Hugo v. S. Viktor*, p. 28 ad fin.

5) Comparer le *Cur Deus*, I, 2 fin et II, 11, col. 412 B. : « Sunt et alia multa, cur valde conveniat ».

6) *De Conc. Virg.* 18.

7) *De process.* 4, début.

sons nécessaires (1). Une restriction apparaît peut-être dans le *Monologium* où il ne s'agit plus que de raisons quasi-nécessaires (2) ; mais à cette époque le fameux argument dormait encore.

La valeur des raisons données par Anselme a été vivement critiquée. Comment, dit Harnack, trouver des arguments rigoureusement scientifiques chez un théologien philosophe ? (3) Que ses preuves, malgré son examen sévère, n'aient pas la rigueur qu'il a cherchée, cela est évident ; il ne faut pas y voir une inconséquence, mais une illusion. Ne dit-il pas à deux reprises, à propos de la rédemption : « Cela me « paraît tel, jusqu'à ce que Dieu me le révèle de « meilleure façon ? » (4) Il a confiance en la raison, à condition que Dieu soit mystérieusement présent à notre esprit et à notre cœur. Il prétend ***avoir l'expérience,*** et il croit que la raison malgré ses faiblesses permet de soulever le voile qui cache les mystères, pour tous ceux qui ont soif de vérité. Il cherche les raisons de croire avec un double but : réfuter les assertions des infidèles et défendre la foi contre leurs moqueries, stimuler les fidèles qui veulent comprendre et raisonner sur leur foi (5). C'est le double

1) *De Fide*, 4, col. 272 BD. Cf. duns Scot : *Reportatorum* prolog. 9. 2. n. 18, p. 19, Opera duns Scoti, Lyon, 1639 : « Ad « auctoritatem Ricardi et Anselmi dicendum est quod adducunt ipsi, sicut et caeteri doctores, rationes necessarias, sed « non evidenter necessarias. Non enim omne necessarium est « evidenter necessarium ».

2) *Mon.* 1. col. 145 B, début.

3) Harnack, *Dogmengesch.*, III. Bd. Fribourg. 1907. p. 369. Cf. Heinrichs, op. cit, p. 30.

4) *Cur Deus*, I. 18, col. 388 A et I. 2, col. 363 fin.

5) *De fide*, préf. et 4. *Cur Deus*, I, 2. — Sur la force et la faiblesse de la raison : *De Fide*, 2. *Prosl.* 14. *De Concord.* III. 7.

enseignement, exotérique et ésotérique de tous les Platoniciens. Naturellement, tout ce qui contredit l'Ecriture est faux (1) ; l'Ecriture est la norme de vérité (2). La plus grosse difficulté dans l'interprétation de la philosophie d'Anselme consiste à expliquer la valeur de la lumière divine, de la vision *per lucem* (3) qui permet à la raison de s'exercer pleinement. Nous voyons là l'influence à la fois d'Augustin et du syncrétisme néoplatonicien. J. Fischer n'y trouve ni l'illumination des Néoplatoniciens, ni leur métaphysique de la lumière, mais une métaphore, usitée chez les Pères et d'origine platonicienne (4). Il croit que ces rayons divins, lumière qui tombe de Dieu sur l'âme et l'éblouit (5), rappellent la *cognitio in rationibus æternis* d'Augustin (6). Mais nous voilà peu avancés. Fischer a résumé d'ailleurs les solutions proposées (7). Ou notre raison recevrait une lumière objective (8), ou Dieu serait présent ontologiquement à l'âme, ou nous verrions les principes rationnels comme un reflet de la Lumière éternelle, ou enfin notre raison, image de la vérité créée, aurait une lumière subjective. Le chapitre 14 du *Proslogium* semble favorable à la première solution (9). Mais Anselme fait ailleurs (10) de la raison une puissance naturelle

1) *Cur Deus*, I, 18 et I, 2.

2) *Prosl.* 1. Cf. S. Aug. *De Civ. Dei*, II, 7, col. 52 ; XI, 2, col. 318. Hasse, op. cit. II, p. 53, et Hoehne, p. 10.

3) Cf. *Prosl.* 14 et 16.

4) J. Fischer, op. cit. p. 48.

5) *Prosl.* 16.

6) S. Aug. *De Gen. ad litt*, V, 13, 29, col. 331.

7) Fischer, op. cit, p. 48-49.

8) Cf. Schmid, *Erkenntnislehre*, I, p. 384. (Friburg, 1890).

9) *Prosl.* 14, col. 235 B.

10) *Monol.* 68, col. 214 C.

capable d'aimer, de se souvenir et de comprendre. Il ne faut pas, dit Beurlier, prêter à Anselme l'ébauche de Rosmini (1). Or pour celui-ci « l'entendement « pur de l'homme n'est ni circonscrit, ni limité ; « nous admettons en lui une seule forme que nous « appelons la forme de la vérité. » (2) Et Rosmini se réclame de cette pensée du Dante : « Che lume « fia tra'l vero e l'inteletto. » (3) Il nous semble bien qu'Anselme est un peu de la même famille. L'intelligence, telle qu'il la comprend, a besoin de lumières, et elle les acquiert, lorsque Dieu lui fournit la lumière intelligible ; au lieu de chercher dans les choses un reflet de la sensation, elle s'allume, comme dit Beurlier (4), au foyer divin de l'Etre Universel, Amour et Intelligence. Mais n'exagérons rien. Anselme est avant tout un idéaliste, au sens de son époque. La raison lui apparait bien comme une puissance subjective ; il est sûr, en rentrant en lui-même, de découvrir toute vérité dans les idées que Dieu y a déposées. L'intelligence seule juge et connaît (5). Si les idées ont une première existence en l'Etre originel, si elles ont dans le Verbe leur vie, leur réalité substantielle (6), notre raison les possède ; et c'est ce qui importe ici Augustin, Scot et Anselme accordent tous trois à la raison le sens des vérités premières. La foi ne suffit pas ;

1) Beurlier, revue citée p. 694.

2) Rosmini, *Nouvel essai sur l'origine des Idées*, trad. André, Paris, Waille, 1844, Préface, p. XXV.

3) Rosmini, ibid., XXV, Le Dante, *Purgat.* VI.

4) Beurlier, pp. 697-698. Cf. *De Concord.* III, 4, col. 525 BC.

5) *De Ver.* 6.

6) *Monol* 33-34. Cf. Beurlier, revue citée, p. 695.

comme l'espérance, elle attend l'invisible (1). Pour préparer l'incorruptibilité future, il faut développer notre propre fond ; et c'est la raison qui nous fait connaître et agir. Qu'est-ce que le *Monologium*, sinon l'explication rationnelle de ce que la foi nous indiquait ? La foi est une fonction extérieure : la raison est une fonction interne, fonction si haute que grâce à elle nous arrivons à saisir Dieu intuitivement. Le *Proslogium* est l'expression de la raison, s'exerçant dans sa plénitude, contemplant sans intermédiaires l'Infiniment Grand qu'elle avait si longtemps cherché et capable, une fois qu'elle est presque divinisée, de tout éclaircir. Aussi le *Proslogium* est-il vraiment le centre de la construction d'Anselme. Le *Cur Deus* et le *De Concordia* ne font que compléter et expliquer le développement de sa pensée (2).

Anselme est donc un rationaliste, peut-être un rationaliste mystique. Comme Scot l'avait déjà dit, comprendre, c'est développer (3) ; c'est illuminer à la fois son cœur et son âme (4). La foi a ses ailes spirituelles ; mais elle se complète par la science qui exige la raison (5). Peut-être encore cette raison est-elle une révélation divine (6). Mais, sauf dans ses méditations, Anselme maintient la dualité entre l'âme et l'Etre cherché ; ce n'est qu'en se sondant elle-même dans tous ses replis que l'âme atteint Dieu.

1) « Fides et spes sunt earum rerum quæ non videntur ». *De Concord.* III, 9.

2) De Vorges, p. 319, soutient le contraire.

3) Scot. *De div. nat.* III, 10, col. 650. — Cf. St-René Taillandier. *Scot Erigène*, pp. 202-205.

4) *Prosl.* 1. — *De Fide*, 2.

5) *De Fide*, 2. col. 263 C ad fin.

6) *De Verit.* 4.

Ainsi la foi, et la raison sous le contrôle de la foi, tels sont les deux instruments que le philosophe estime nécessaires et suffisants pour établir la vérité (1) et la faire pénétrer dans les esprits. Mais, comme tous les rationalistes, il évitera toujours les abus de la force. Lisez à ce sujet comment il agit envers ses moines indisciplinés, spécialement envers Boson (2). Les rois seront cruels pour lui. Qu'importe ? Il ne cherchera qu'à convaincre et à persuader. Aussi Roscelin, si dur pour Abélard, n'aura que de l'admiration à son égard (3). Dans sa doctrine comme dans sa vie politique ou privée, Anselme gardera l'attitude d'un homme, qui désire son bonheur et celui des autres, et qui n'use en fin de compte à l'égard de ses amis et de ses adversaires que des moyens les plus doux et les plus élevés. Sans doute, est-ce le motif pour lequel, nous le verrons, on l'a fréquemment classé parmi les mystiques.

1) *De Fide*. 2. col. 263 D. — Cf. de Vorges. op. cit. p. 49.

2) Cf. Eadmer, *Vita Anselmi*, I, 3. 19; I, 6. 46.

3) Cf. Roscelin, *Lettre à Abélard*. citée par M. Picavet, *Roscelin*, appendix, 20, p. 132. Cf. *Ep.* XX. Migne, 178. col. 357-372.

CHAPITRE III

LA CLASSIFICATION DES FACULTES

La doctrine d'Anselme a été considérée tantôt comme un intellectualisme exagéré (1), tantôt comme un volontarisme issu d'Augustin. Etre, dit Aristote ; avoir, répond Augustin. M. Rousselot s'est demandé si « une scolastique volontariste, représentée par « saint Anselme, Robert Grossetête et duns Scot, « serait plus apte que l'intellectualisme de saint « Thomas à satisfaire les besoins profonds de l'âme « religieuse. » (2) Mais s'il est vrai que « le seul « moyen de comprendre les Scolastiques, c'est de ne « chercher chez eux que la conquête de l'Etre », (3) la réponse est claire en ce qui concerne saint Anselme. Lui aussi cherche d'abord à satisfaire son intelligence et il est intellectualiste plus hardi que ses successeurs. Mais avec les Augustiniens et les Néoplatoniciens, il donne au cœur et à la volonté une grande importance.

1) Cousin. Hauréau.

2) Rousselot. *L'Intell. de S. Thomas*, Introd. p. XVI et XVII.

3) Ibid. p. 50, n. 2.

Comme saint Augustin, il a publié de nombreux ouvrages sur la volonté, et des disciples plus ou moins anonymes en ont augmenté le nombre (1). Or, Eadmer, résumant ses leçons dans le *De Similitudinibus,* distingue raison, appétit et volonté, et donne la prééminence à cette dernière. « Elle tient, dit-il, « le milieu entre l'appétit et la raison et se porte « tantôt vers l'une, et tantôt vers l'autre. » (2) L'âme « déclare encore Eadmer, s'appelle parfois esprit, « souffle, raison, intellect, homme intérieur ; seule- « ment, toute sa valeur dépend de la volonté. » (3) Mais ces textes, si clairs qu'ils soient, ne s'accordent certainement pas avec la doctrine du *Monologium* et du *Proslogium,* doctrine qui est intellectualiste ; ils appartiennent à un ouvrage d'enseignement pratique, où Eadmer nous fait voir qu'il a retenu les leçons morales de son maître beaucoup mieux que ses thèses métaphysiques ou psychologiques. Ajoutons que si la volonté apparaît plus nettement chez Anselme que chez les philosophes de son temps, c'est qu'il la considère comme une puissance qui joue dans le domaine de l'action le même rôle que la raison dans le domaine de la connaissance. On peut seulement lui reprocher de ne pas lier assez fortement l'une et l'autre. Le livre qu'il devait écrire sur l'âme et ses origines aurait peut-être comblé le vide (4) ou tout au moins indiqué les tendances définitives de l'écrivain. La division élémentaire de raison et de volonté reste une des caractéristiques de sa doctrine.

Sois semblable à Dieu, répète Anselme, après

1) *De voluntate, De voluntate Dei, Tract. ascet.,* etc

2) *De Simil.,* 170.

3) *De Simil.,* 172.

4) Eadmer. *Vita Ans.* I, 3, 25 ; II, 7, 72.

Platon. Or l'âme, unie au corps seulement depuis sa création, le traîne comme un boulet (1). Deux natures sont dans l'homme, l'une charnelle et l'autre psychique (2). La chair est le mal et un mal nécessaire ; aussi faut-il l'avilir, bien que son œuvre ne soit mauvaise que lorsque le corps domine l'esprit. Saint Augustin l'a déjà proclamé, il faut purger son âme (3). Tandis que le corps, excité par les appétits sensuels, se porte vers le terrestre, l'âme immatérielle tend naturellement vers les régions supérieures de la pensée (4) ; elle n'est pas essentiellement unie au corps, et cependant elle est la cause efficiente de toutes les activités corporelles. Le corps est pour elle un moyen en vue de communiquer avec le dehors, un organe, un instrument (5). Tout entière dans chaque membre du corps, ce qui assure l'unité de l'homme vivant, elle n'en reste pas moins une substance indépendante qui constitue vraiment l'homme (6).

Il y a là, remarque justement Fischer, un platonisme réel que nous retrouvons chez Saint Augustin et Saint Bonaventure, et qui est contraire à Aristote (7). Il est certain qu'Augustin s'exprime à peu près dans les mêmes termes (8). Mais ces idées se

1) *De Conc. Virg.* 7. *Prosl.* 1. col. 227 B.

2) *De Conc. Virg.* 2, col. 434 B.

3) S. Aug. *De quant. an.* 33, 71 et sq. Migne, 32, col. 1074. — Olivier : *Anselme de Cant. d'après ses médit.* p. 37.

4) *Medit.* I, 9 ; col. 717-718. — *Medit.* XIX, 6.

5) *Prosl.* 13. — Fischer, op. cit. p. 51.

6) *Prosl.* 13 : « Si non esset tota anima in singulis mem- « bris sui corporis, non sentiret tota in singulis ».

7) Fischer, op. cit. p. 6.

8) S. Aug. *De Trin.* VI, 6: « In unoquoque corpore et in

retrouvent à chaque pas chez Plotin, Porphyre et Proclus (1). Ce dernier avait insisté sur la libération de l'âme par la contemplation. Eadmer ne pense pas autrement : « Qui aura goûté de l'ἀναγωγή, qui en « aura bu, sera ivre ; il restera sourd aux bruits du « monde. » (2) Le disciple d'Anselme emprunte l'expression grecque au pseudo-Denys traduit par Scot Erigène. Or Scot, malgré son panthéisme, admet la dualité de l'âme et du corps (3). Avant Anselme, et en accord indirect avec Proclus et Plotin, sinon avec Platon, il croit à un état actuel de violence et de déchéance, dont l'âme se délivre par la vie rationnelle, à condition d'utiliser les sens externes et interne. Mais, tandis que Scot met plutôt le corps dans l'âme que l'âme dans le corps (4), Anselme soutient que nous sommes corps et âme. Si le bonheur résulte de la contemplation de l'Idée et des idées (5), ce qu'admettaient déjà Platon et Aristote, l'homme de raison pure n'existe pas en cette vie (6), et notre possession définitive des essences est remise à plus tard (7). Résignons-nous actuellement à nous servir des organes corporels pour connaître le réel et le contingent. Ainsi seulement, nous développerons la capacité de notre esprit, et nous remonterons jusqu'à Dieu.

L'unité de l'âme n'empêche pas Anselme, homme

« toto tota est et in qualibet ejus parte tota est ». Migne, 42, col. 928.

1) Plotin, *Enn.* IV, 3, 13. — Porphyre, Sent. 7, 9. — Proclus, *Instit. Theol.*, 72 ad fin. et 203.

2) Eadmer, *De Simil.* 167.

3) Scot, *De div. nat.*, I, 47, col. 489 ; IV, 11, col. 791 B C.

4) Ibid. IV, 11.

5) *Prosl.* 26.

6) *Cur Deus*, I, 10, col. 376 A et 375 B. — *De casu*, 15.

7) *Prosl.* 24 et 25. — *De Casu*, 15. — *De Simil.* 48.

du Moyen-Age, de croire à la réalité de nombreuses facultés. Ces facultés, calquées sur le type éternel, ainsi que le pensaient les précurseurs, ont toutes leur loi ; toutes elles peuvent réaliser leur fin spéciale (1). Les sens du corps sont souvent opposés aux sens de l'âme ; l'imagination même est parfois considérée comme une puissance corporelle (2), en face des facultés spirituelles. Mais toutes jouent un rôle nécessaire dans le *composé humain* (3). Nous avons une âme végétative, sensitive et rationnelle (4) ; ce qui nécessite une hiérarchie de fonctions. Le difficile est de les classer exactement.

A première vue, la lecture du *Monologium* nous mènerait à la classification des facultés humaines, telle que Saint Augustin l'avait donnée à propos de la Trinité : l'homme, image de Dieu, est mémoire, intelligence et amour (5). Mais d'abord, Augustin admettait d'autres facultés ; à côté des sens externes et du sens interne, il indiquait la mémoire, l'imagination, la raison, l'intellect, la volonté et l'amour (6). Anselme se sert d'Augustin, mais accepte d'autres influences. « Sa doctrine, dit Vigna, est un peu rudi- « mentaire, et sa terminologie augustinienne. » (7) A la vérité, il emprunte un peu partout. Ne distingue-t-il pas, avec Proclus, l'instrument, l'usage et l'apti-

1) *De Ver.* 2, 4, 5, 6 ad fin.

2) *De Simil.* 4. — *De fide*, 2, col. 265 B.

3) Expression de M. de Vorges. *S. Ans.*, p. 167 et sq.

4) *Mon.*, 31, col. 184-185. Cf. *de Simil.* 2. Migne 159, col. 1003 ; Ibid. 172.

5) *Mon.* 48, 60, 65, 67, 68. — S. Aug., *De Trin.* XV, 3, 5, col. 1059 ; XIV, 8, 12, col. 1044 ; XII, 7, 9.

6) Cf. surtout le *De quant. an.* et le *De Lib. Arb.* de S. Aug.

7) Vigna, op. cit. p. 65.

tude de chaque faculté, avec des subdivisions qui ne s'arrêtent qu'à l'unité de l'âme ? Un texte de Guibert complique encore cette division anselmienne des facultés (1). Anselme aurait inculqué à Guibert son érudition, lui aurait enseigné « à consulter les pré- « ceptes de sa raison pour le gouvernement de son « corps », lui aurait appris une classification des facultés, qui aurait servi de base aux tropologies ou études morales sur la Bible (2). Ainsi Anselme aurait professé que les trois facultés, intelligence, sensibilité et volonté, exercent chacune leur rôle sans être indépendantes. N'est-ce pas exagéré ?

Si Anselme croit à l'unité et à la réalité des facultés, le texte de Guibert, peu explicite d'ailleurs, laisse supposer quatre facultés, qui dans certains cas se réduiraient à trois (3). L'affect et la volonté ne tendent à se confondre que lorsque s'y ajoutent la raison ou l'intellect. Retenons ce précieux détail.

Comment concilier la classification trinitaire et la classification de Guibert, qui correspond mieux à la doctrine d'Anselme ? D'un côté, mémoire, intelligence, amour ; de l'autre, affect, volonté, raison, intellect. A première vue l'entente est difficile, et pourtant cette entente existe.

La conception trinitaire, venue d'Augustin, se re-

1) Guibert, *De vita sua* I, 17, Migne 156, col. 874.

2) Bernard Monod, *Le Moine Guibert et son époque*, pp. 70-71.

3) Guibert, op. cit. I, 17 : « Is itaque tripartito aut qua- « dripartito mentem modo distinguere docens sub affectu, sub « voluntate, sub ratione, sub intellectu, commercia totius « interni mysterii tractare, quæ una et a meipso putabantur, « non idem duo prima fore monstrabat, quæ tamen acciden- « tibus quarto vel tertio mox esse promptis assertionibus cons- « tabat ».

trouve chez Alcuin (1). « Intelligence, volonté et mémoire sont trois facultés qui ne font qu'un, une vie, un esprit, une substance. » Scot Erigène admet également que notre âme est une *trinité* formée à l'image de Dieu (2). Mais la mémoire, dans cette première classification, ne se détache pas de l'intelligence (3). C'est que chez Anselme comme chez Augustin, la mémoire se conçoit dans deux sens (4) ; d'abord une mémoire empirique, simple persistance des sensations (5), et fonction corporelle ; au-dessus la mémoire plus profonde, la *conscience de soi,* qui est l'âme tout entière. Cette dernière conception empruntée au Platonisme et si commode pour arranger les hypostases divines, unifie mémoire et conscience. La mémoire corporelle se confond facilement avec l'imagination (6). La mémoire profonde est une nécessité de la pensée même. Penser, dirait un moderne, c'est poser une relation. Bouchitté s'est étonné qu'Anselme parlât de Dieu à propos de mémoire (7). Mais pourquoi, si la mémoire divine, comme le remarque finement Tennemann, signifie la conscience de soi (8) ? Hoehne a

1) Cf. *Monol.*, 67-68. Alcuin, *De animae ratione*. VI. Migne. 101, col. 641 C D.

2) Scot Erigène. *De div. nat.*, II. 31. col. 603 A B.

3) *Monol.* 32. col. 186 C. : « Si mens humana nullam ejus aut sui habere memoriam aut intelligentiam haberet. nequaquam se ab irrationalibus creaturis... discerneret. »

4) S. Aug. *De Trin.* XV, 21, 23.

5) *Monol.* 33. col. 188 A fin : « Cum cogito notum mihi hominem absentem. formatur acies cogitationis meæ in talem imaginem ejus qualem per visum ocularem in memoriam attraxi. »

6) *De fide.* 2 et 3.

7) Bouchitté. op. cit. p. 160.

8) Cf. *Mon.* 32, col. 186 C. ; 33 et 48. S. Aug.. *De Trin.*. X, 10.

cru pouvoir identifier le verbe d'Anselme, la mémoire d'Augustin, et l'ἀνάμνησις platonicienne. Peut-être, sans chercher si loin, suffit-il de constater dans la différenciation assez confuse que Saint Anselme établit entre les deux mémoires le timide point de départ de la distinction moderne entre l'image-habitude et le souvenir. Quel dommage que le philosophe n'ait pas développé cette réflexion psychologique, à peine esquissée dans une lettre à Robert (1) : « L'esprit « a l'habitude de rapporter plus souvent à la mé« moire ce qui le délecte ou l'afflige, que ce qu'il « sent ou pense devoir être négligé. »

De toute façon, ou la mémoire est une fonction corporelle, ou elle est l'âme elle-même, faisant effort pour penser et vouloir. Ou elle est une fonction préparatoire, ou elle rentre dans les autres facultés.

L'intelligence est désignée sous des noms variés : *ratio, cogitatio, intellectus*. Nous laissons de côté la fantaisie ou imagination, à cheval sur le sensible et l'intelligible. Il semble que la *raison*, qui cherche, qui coordonne logiquement la vérité et qui donne la science, soit inférieure à l'intellect qui pénètre intuitivement la vérité, qui fait rentrer dans le Temple, sans le cortège du sensible (2). Mais la distinction de *ratio* et *intellectus* n'est indiquée catégoriquement que dans la classification de Guibert. Le pré-Moyen-Age, remarque Eissler, ne distingue pas la raison de l'intelligence discursive (3). C'est exact ; ajoutons qu'Anselme et Scot font souvent de l'intellect une fonction intuitive. Dans le *Proslogium*, l'intellect

1) *Ep.*, III. 133, Migne, 159.

2) *Prosl.* 14. P^r^ la raison. cf. *Prosl.* 13 ad fin.

3) *Dict. Eissler*, article *Raison*, pp. 1164-1165. — Cf. Scot. Erig. *De div. nat.* II, 23, col. 569.

apparaît seul. Peut-être vaudrait-il mieux dire que la raison a une fonction spéciale, tandis que l'intelligence se comprend dans un sens général. En tout cas, nous trouverons côte à côte les expressions : « *Cogitari et intelligi* » (1), dans la réponse à Gaunilon, et *être pensé* apparaîtra comme inférieur à *être compris* (2). Comparez le texte de l'Anonyme, cité par Aventinus au « *De Fide* » ou au « *De Veritate* » (3), et vous verrez que l'intelligence chez Anselme vise très haut, jusqu'à l'intuition. La raison, telle que la conçoit Roscelin, apparaît au philosophe comme un papillon de nuit, tandis qu'il laisse à l'intuition le pouvoir de s'exercer dans la pleine lumière, avec l'acuité du regard de l'aigle (4).

La plus grosse difficulté porte sur l'amour ou l'affect, indiqués dans la classification Trinitaire, et sur la volonté qui en paraît séparée dans le texte de Guibert. On a tort de ne jamais citer ce texte au complet (5) ; il prouve : 1° qu'on connaissait déjà la distinction psychologique du désir ou de l'amour et de la volonté ; 2° qu'Anselme aurait été plus profond psychologue que les hommes de son temps.

(1) *Lib. apolog.* 9.

(2) *Lib. ap.*, 2, 4, 7. Cf. *Monol.* 31. « Cogitare = mente dicere ». Dans le *Lib. apol.* 2, intelligere = mente comprehendere.

(3) *Sententia de universalibus secundum magistrum R.* Picavet, *Roscelin*, Appendix XXI, pp. 139-141. *De Fide*, 2, col. 265 B.

(4) *De Verit.* 11, col. 480 A. La différence entre raison et intellect y est assez nette. Cf. *De Fide*, col. 264 A.

(5) Guibert, *De Vita Sua*, I, 17, col. 874 D. : « Cum primum « quidem quid inter velle et affici distaret *luculentissime ape-* « *ruisset* : quæ tamen non ex se, sed ex quibusdam voluminibus « at minus patenter quidem ista tractantibus, cum habuisse « constaret ».

1° Il est regrettable que Guibert reste muet sur les ouvrages consultés par son maître. Essayons d'y suppléer. Dieu est amour, déclare le pseudo-Denys, d'accord avec Proclus (1) ; il est la bonté ou l'amour qui s'épanche sur les êtres. L'amour pour Saint Maxime est la voie la plus courte du salut ; l'âme, parvenue à une certaine hauteur, doit pour s'unir à Dieu franchir l'être en un élan d'amour (2). Augustin trouve encore que l'âme n'atteint Dieu que par l'amour (3). L'amour pour lui résulte de la connaissance, ce que répétera Anselme (4). Psychologie vague, moins claire encore, bien que plus proche de Platon, chez Alcuin qui découvre que l'âme a une partie concupiscible, une partie rationnelle et une partie irascible (5) et que la raison doit dominer concupiscence et colère, parce qu'elle est le propre de l'âme. Enfin Isidore de Séville, dont les compilations furent utilisées probablement par Anselme, note que « l'amour et la cha- « rité sont des moyens qui aboutissent soit au bien « soit au mal » (6), et ailleurs : « Vouloir est moins « qu'opter, opter moins que *désirer* » (7). Scot signale avec plus de hardiesse le rôle de l'amour qui unit l'âme à ce qu'elle connaît d'elle-même (8). Mais qu'est-ce que l'amour, sinon l'appétit, parvenu à la

1) Denys. *De div. nom.* trad. Scot. II. 4. col. 1135.

2) S. Maxime, *Quaest. ad Thalass. de Script. Sacra.* procem. 5 et 6. Migne P. G. 90. col. 249-252.

3) S. Aug., *De ord.* II. 18. 48, col. 1017.

4) id. *De Trin.* IX. 3. 3. col. 962.

5) Alcuin. *De an. rat.* III. Migne. 101. col. 639-640.

6) Isidore de Séville. *De diff.* II. 37. 142. Migne 83. col. 92.

7) Id. *De diff.* I. 583, col. 67.

8) Scot. *De div. nat.* II. 31. col. 603 BC.

pleine connaissance ? Et tous les êtres créés ont comme une immense appétition, qui les pousse à s'aimer et à aimer Dieu (1).

2° Anselme, d'après Guibert, marquerait en profond psychologue le rôle du désir et de l'amour. Est-ce bien exact ? Non seulement l'amour ne se dégage pas de l'affect dans sa doctrine, mais amour, affect et volonté se tiennent de fort près et finissent par se confondre.

L'amour, tel qu'il l'entend, est basé sur la mémoire et l'intelligence ; car on ne s'aime qu'à mesure qu'on se connaît (2). Par une méthode *a priori* qui ne tient guère compte des faits, Anselme part de l'Amour, hypostase divine, dont l'amour humain *doit* être une copie. Sans doute, l'amour n'est pas engendré comme le Verbe ; mais il suppose une dualité (3). Car il ne suffit pas d'aimer et de choisir. Il faut vouloir et agir (4) ; chose impossible à moins de savoir discerner le bien du mal (5). L'amour est comme la splendeur et la chaleur qui naissent du soleil (6) ; en Dieu, il est une hypostase, et dans l'homme une fonction dérivée, un effet.

L'amour ne peut se porter que vers nous-mêmes, vers les autres ou vers Dieu. Or l'âme humaine, créée pour aimer Dieu éternellement (7) ne saurait sans se contredire avoir d'autre amour. Sans doute,

1) Ibid. I, 74, col. 519. — Denys, *De div. nom.* 4, trad. Scot, col. 1144 et 10, col. 1163.

2) *Mon.* 49-50 — de 58 à 60.

3) *Mon.* 56 à 60.

4) *Cur Deus.* II, 17.

5) *Cur Deus.* II, 13.

6) *Mon.* 56-57.

7) *Mon.* 69-70.

l'amour de soi dépasse toutes les autres affections (1). et chez les méchants il en est même la mesure. Mais l'amour de soi, c'est au fond l'amour de Dieu. Car en s'aimant, c'est encore Dieu qu'on aime ; et aimer Dieu, c'est trouver son âme, et non la perdre (2). Pour l'amour d'autrui (est-ce une réminiscence de la théorie des deux amours ?), Anselme déclare que Dieu ne peut permettre à l'homme de donner la plénitude de son affection à une créature ni de la considérer comme sa fin (3). Le seul amour qui mérite vraiment ce nom, c'est l'amour de Dieu.

Nous sommes avertis que le désir et l'amour servent à trouver Dieu (4), et que la foi même sans amour serait inutile (5). Mais cet amour causal, sans lequel la créature raisonnable se nuit à elle-même (6), cet amour qui s'impose à elle de telle sorte que si elle le méprise, elle subira mille misères (7), c'est une loi de l'être, une sorte d'instinct, de nature autant active qu'affective, et qui ne prend sa valeur que lorsque s'y ajoute la *volonté droite*. « Si l'âme raison- « nable s'*étudie* à désirer avec *amour* la suprême « béatitude, elle en jouira, et au lieu de voir comme « en un miroir, elle contemplera Dieu face à « face. » (8) L'amour deviendra encore un des avantages du béatifié, chez lequel tout doit jouir, cœur, esprit, âme. Ainsi, quand il n'est pas un effet de

1) *Mon.* 69. col. 215 C.
2) Rousselot. op. cit. pp. 10 et 11.
3) *De Casu*, 12 et 13.
4) *Prosl* 1.
5) *Mon.* 77.
6) *Mon.* 70-71.
7) *Mon.* 71. col. 217 C.
8) *Mon.* 70. col. 216 fin. *Prosl.* 25 et 26.

la volonté droite, l'amour se confond avec elle ; et seul, il autorise l'espérance du bonheur définitif.

L'autre amour, l'amour terrestre, est irrationnel et charnel. Anselme l'oppose nettement au véritable amour, non seulement dans ses Oraisons mystiques, mais encore dans ses discussions métaphysiques (1). Qui vit selon la chair est animal (2). La volonté elle-même, privée de la justice, est soumise aux appétits (3) ; elle devient l'esclave des tendances qui la poussent vers son bien-être ; car, une fois la justice disparue, l'âme ne peut rien vouloir que suivant l'impulsion des désirs (4). Au contraire, la volonté juste et droite se confond avec l'amour céleste. Dans cette psychologie naissante, imprégnée de dogme et où l'amour est plus facile à manier que la volonté, tout se résume en cette phrase : l'âme raisonnable a reçu le pouvoir de discerner, afin de haïr et d'éviter le mal, et d'*aimer* et *choisir* le Bien pour *lui-même uniquement*.

Nous retrouvons par une autre voie l'analogie entre la volonté et l'amour. Après Proclus, Anselme distingue l'essence, l'aptitude et l'exercice des facultés. Dans le *De Casu* (5), il sépare le pouvoir du vouloir, et nous en verrons les conséquences. Mais ailleurs les subdivisions sont poussées jusqu'à la quintessence, toujours comme chez Proclus (6) ; et ce sont

1) *Oratio*, 17, col. 896 BC. — *De Conc. Virg.* 10, col. 444 A : « Non uteretur bestiali et irrationali voluptate, sed humana « et rationali voluptate ».

2) *De fide*, 2.

3) *De Conc. Virg.* 6.

4) *De concord.* III, 13.

5) *De Casu*, 12.

6) *De Lib. arb.* 7 et 12. *De Concord.* III, 11.

surtout ces divisions subtiles que retiendront les disciples (1). Naturellement ce qui se dit de la volonté peut se dire des autres facultés et même des sens externes. Dans le corps, nous avons des membres et cinq sens dont chacun est un instrument approprié à un usage spécial ; telles les mains pour prendre, et la vue pour voir (2). L'âme se sert de ses forces intérieures, comme d'instruments destinés à un usage convenable, la raison pour raisonner, la volonté pour vouloir : ce n'est pas toute l'âme ; mais chacune est quelque chose dans l'âme (3). Que trouvons-nous dans la volonté ? L'instrument, les aptitudes et l'usage. L'instrument du vouloir est approprié à ses aptitudes. Aussi dit-on que notre âme, quand elle veut fortement quelque chose, est *affectée* à le vouloir, ou qu'elle le veut « *affectuose* » (4). L'instrument apparaît donc à Anselme comme un sens ; telle la vue est l'instrument de la vision. Les aptitudes de l'âme, ce sont ses tendances, ses affects (5). L'affection ou affect ne paraît pas ici être une faculté spéciale, comme dans le texte de Guibert, mais le désir, l'ensemble des tendances, qui subsistent même quand on n'y pense pas et qui nous entraînent à vouloir. Certaines de ces tendances sont communes à toute volonté, comme le désir d'être heureux (6) ; d'autres n'existent guère que pour certaines volontés, comme le désir d'être juste. Et pourtant au fond de toute acti-

(1) *De Volunt.* col. 487.

(2) *De Concord.* III, 11, début.

(3) Ibid., col. 534 B.

(4) Terme intraduisible en Français.

(5) « Aptitudines in anima possumus nominare affectiones ». ibid. col. 534 B.

(6) id. 536 A.

vité résident plus ou moins obscurément ces deux aptitudes. Aussi aboutirons-nous au mérite ou au démérite (1), conséquence du péché pour notre humanité déchue si elle oublie sa deuxième tendance, tandis que jadis instrument, affect et usage étaient indéfectibles.

Donc, point de séparation claire entre la volonté, d'une part, le désir et l'amour, de l'autre. Quand la volonté est droite, c'est l'accord de toutes les tendances ; c'est la volonté, et c'est aussi l'amour. Quand les tendances poussent à l'unique satisfaction de notre amour-propre, il y a conflit des désirs charnels et de l'activité ; mais ce n'est plus l'amour. Ainsi le conflit si intéressant des tendances est confisqué par le dogme et la morale augustinienne.

On peut remarquer que le nom d'affect ou de tendances ou d'aptitudes se retrouve pour la raison et même les sens. Langage peu fixé, déclare Fischer (2). Mais quand il s'agit de raison, la division est à peine indiquée (3). Anselme note que la raison se porte vers divers objets. S'agit-il des sens ? La vue est l'instrument qui sert à voir ; son usage est la vision. La vue a plusieurs *aptitudes :* celle de voir la lumière, et par là les visages et les couleurs (4). La tendance ou l'affect se trouvent encore ici, mais évidemment à titre d'analogie.

Donc, en relisant attentivement Guibert, nous voyons qu'il est d'accord au fond avec la classifica-

1) *De Concord.* III, 12.

2) Cf. Fischer, op. cit. p. 13.

3) *De Conc.* III, 11. — « Sic semper habemus instrumentum « ratiocinandi, hoc est, rationem qua non semper utimur et « quam ratiocinando ad diversa convertimus ».

4) Ibid. 535 D.

tion augustinienne. Affect ou volonté sont à peu près les mêmes pour Anselme, déclare-t-il, lorsque s'y ajoutent la raison ou l'intellect. C'est dire que volonté, affect, amour sont la même chose, quand toutes nos tendances sont conformes à la rectitude. Mais la classification ne vaut que pour le juste. Chez le méchant, affect et désirs luttent contre la volonté et l'entraînent au mal, faute d'énergie et peut-être de lumière.

Si la mémoire et l'intelligence tendent à se confondre, si la volonté et l'amour correspondent aux mêmes tendances actives, la psychologie d'Anselme se ramène à deux fonctions de l'âme : connaître et agir. La raison et la volonté sont toutes puissantes, et conduisent toutes deux à la béatitude et à l'amour parfait. Quand l'amour n'est pas une conséquence, il se mêle au jeu complexe de la raison ou de la volonté, même dans les *Oraisons* et *Méditations* (1).

Parti de Dieu comme Proclus, Anselme s'occupe plus des dégradations de l'être que des observations psychologiques. Les facultés sont calquées sur leur prototype éternel. Déjà Saint Augustin basait sa trilogie : mémoire, intelligence, volonté, sur sa spéculation : *esse, intelligere, velle* (2), et surtout sur la distinction : *vivere... et meminisse... et cogitare... et velle* (3). Anselme se représente d'abord la Nature Suprême, qui *est, vit, sent* et *est raisonnable* (4). C'est la jauge de l'humaine nature. Ce qui vit est plus semblable à Dieu que ce qui n'est pas vivant ; ce qui

1) *Oratio*. 68, p. 991 C. « Ingemina intimo affectu in cons- « pectu ejus ». Cf. *Oratio* 71, 1002 A. *Or*. 70, 998 A.

2) S. Aug. *De Trin*. X, 11, col. 983.

3) S. Aug. *De Trin*, X, 10, 13, col. 980.

4) *Monol*. 33.

connait par le sens corporel, plus que ce qui ne sent pas ; ce qui est rationnel, plus que ce qui ne l'est pas. Telle est la hiérarchie. Enlevez ces fonctions, et la substance a de moins en moins d'être et tend au néant (1). Comme nous sommes proches de l'Institution Théologique ! « Qui a l'âme, vit nécessairement. » (2) Même marche, même croyance au principe de perfection, d'autant plus remarquables qu'Anselme dicte à chaque fonction sa rectitude, j'allais dire sa moralité. Il ne faudrait d'ailleurs pas pousser jusqu'au bout la comparaison.

L'homme, fait à l'image de Dieu, tient dans la hiérarchie des êtres une place élevée ; tout l'entraîne vers la connaissance et l'action. Il n'y a pas de place pour l'amour pur dans une telle doctrine. Anselme est de la lignée des néoplatoniciens. Il cherche l'Un ; il rêve l'unité dans la connaissance, comme dans la morale et la politique. Sans doute, nous allons le voir, il part de la connaissance sensible, ainsi que les empiristes. Mais pour lui comme pour Platon, Augustin et les Néoplatoniciens, c'est une nécessité de l'âme déchue obscurcie par le péché. Aussi dépasse-t-il vite cette connaissance, pour courir à la recherche des essences et à l'intuition. Seul le problème de la volonté mauvaise, si obscur, si discuté depuis Augustin, le ramène au multiple, au devenir. Mais il espère le moment où tous ne feront avec Dieu qu'un seul cœur, une seule volonté, la volonté toute puissante de Dieu même (3). En attendant,

1) Ibid. 33.

2) Proclus. *Inst. Theol.* 188. Cf. 203.

3) *Prosl.* 25. col. 240 C.: « Sicut illi non aliud volent quam quod ille ; et ita ille volet, quidquid illi volent : et quod ille volet non poterit non esse ».

il réconcilie les facultés humaines dans leur mouvement intérieur à la recherche de la cause première, commencement et fin de toutes choses. Il ne comprendra pas Gaunilon, qui exige au nom des empiristes la connaissance par genres et par espèces. Il lui faut l'intuition pour son intellect, et il désire la perfection pour sa volonté. Il est vrai qu'il en rejette le plein épanouissement à l'échéance de la vie future.

LIVRE II

La théorie de la connaissance

CHAPITRE Ier

LA CONNAISSANCE SENSIBLE

Si notre intelligence pouvait tout saisir d'un seul regard intuitif, nous serions d'après Anselme parfaitement heureux (1). Mais la réalité est autre que nous ne la connaissons (2). Notre science ne nous donne que des images des substances créées, très inférieures à leur essence (3). Les choses resteraient vraies même si aucune intelligence ne les pensait, en dehors du Verbe de Dieu, Lieu des Essences (4). Le corporel n'est qu'une copie de la vérité et non la vérité même ; il appartient à notre nature corrompue, et non à notre nature pure (5). Immortels, nous n'en serions pas moins des hommes. Mais, dans l'état actuel, la Suprême Réalité et les autres ne sont trouvées que par l'intelligence de ceux qui vivent dans le devenir et la

(1) *Prosl.* 18 col. 237 A.
(2) *Mon.* 36.
(3) Ibid.
(4) Ibid. début.
(5) *Cur Deus*, II. 11. col. 410 C.

corruption issue du péché, tout en sachant se libérer du sensible.

Voilà pourquoi Anselme part du sensible : « Notre « raison a des chaînes qui la condamnent à se servir « du corps, malgré la différence de nature. » (1) Le corps ne nous sert-il pas à communiquer avec le dehors ; et, au point de vue objectif, le corporel et le sensible ne tiennent-ils pas le milieu entre le vivant et le rationnel dans la hiérarchie des êtres (2) ? L'image corporelle n'est ni suffisante ni nécessaire pour penser immédiatement l'essence ; si nous n'avions une fonction plus haute, venue d'ailleurs et qui dégage du sensible ce qui n'est pas lui, cette image ne nous donnerait qu'une connaissance inférieure, assez analogue à celle de l'animal ; seulement elle est utile au début et fournit des matériaux qui permettent à l'intelligence de s'exercer. Tandis que Saint Augustin, sauf peut-être dans le *De Libero Arbitrio* (3) affecte un grand dédain pour le corps, Anselme le réhabilite en partie (4). Il ne le méprise pas, puisqu'il promet à ses Elus les biens du corps comme ceux de l'âme (5) ; il propose dès cette vie le même amour à sa chair et à son âme (6). Il est sans doute préoccupé par la glorification que Scot Erigène prophétisait pour le corps humain (7). Ne dit-il pas, lui aussi, que la sen-

1) *Medit.* XIX, 6, col 807 C. Cf. *Prosl.* 1, col. 226 B.

2) *Mon.* 31, col. 184 D : Quod modo quolibet vel corporeo « sensu cognoscit aliquid magis quam quod nihil omnino sen- « sit ».

3) S. Aug. *De Lib. arb.* II, 6, 13 et 14, col. 1248.

4) *Mon.* 27 : « Non noscitur dignior essentia quam spiritus « et corpus, et ex his dignior est spiritus quam corpus ».

5) *Prosl.* 25 début : « Ibi erunt bona corporis et animæ ».

6) Ibid: « Quid amas, caro mea ? quid desideras, anima mea ? »

7) Scot Erig. *De div. nat.* IV, 14, col. 806.

sibilité animale est une descente, une dégradation (1) ? Il faut la subir et l'utiliser pour des fins plus hautes. Le *Monologium* expliquera les services limités, mais réels que rend le sensible.

Domaine de l'ombre et de l'opinion avec Platon, domaine de la corruption avec Saint Augustin, domaine de dégradation passagère avec Proclus, Scot et Anselme, qu'importe ; le sensible continue à embarrasser des philosophes, pénétrés de platonisme et qui voudraient bien accorder avec l'Idée les fonctions les plus humbles de la nature humaine. Les termes de corporel et de sensible sont encore ambigus, puisqu'Anselme attribue à Dieu même la sensibilité (2). Sentir, dit-il, c'est connaître ou viser la connaissance (3) et seuls les objets corporels sont sensibles. Mais Dieu, si sensible qu'il soit, a une intelligence simple ; il n'est pas écrasé par la multiplicité de nos images ; car il comprend que le simple est supérieur au composé (4). Ou sa sensibilité est parfaite et idéale, ou il connaît le sensible, parce que le sensible existe et que le supérieur possède en acte toutes les puissances inférieures. Anselme accepte cette solution très éloignée d'Aristote, mais conforme au Néoplatonisme et à Saint Augustin. Un commentaire intéressant se retrouve dans l'*Elucidarium* où se constate l'inspiration fréquente du philosophe. « Les éléments « sentent-ils Dieu ? Dieu n'a rien créé qui ne soit « sensible ; les êtres insensibles sont pour nous in« sensibles et morts ; pour Dieu ils vivent et ils

1) *Monol.* 31.

2) *Prosl.* 6. « Quamvis non sis corpus, eo modo sensibilis es « quo summe omnino cognoscis ».

3) Ibid.

4) *De fide.* 3, col. 270 D.

« sentent. Le ciel le sent, la terre le sent. (1) » Qu'est-ce à dire, sinon que tout est sensible, et que ce domaine peu exploré s'impose de plus en plus au penseur ?

Avouons toutefois que si la connaissance exige les sens et le sensible, sentir n'est pas comprendre. L'image corporelle demeure une image ; et si la sensibilité s'accorde souvent avec l'intelligence, le faux est parfois pensé à propos du sensible. Seulement, l'intelligence ne le reconnaît pas comme son bien (2). L'erreur dépendra soit du sens interne, soit de l'imagination, fonction trop corporelle, ou encore se glissera dans l'usage des mots et dans la marche dialectique. L'âme est rationnelle ; débarrassée de la chair, elle apercevrait les vérités, non dans leurs similitudes, mais dans leurs archétypes (3). Or nous devons nous contenter des similitudes ; la grosse difficulté consiste à relier l'apparence que saisissent nos sens et la réalité des essences et de l'Essence que vise notre raison.

Il est entendu que les scolastiques ont fait de l'intellect le pont entre les deux rives : « Le Moyen-Age, « époque classique de la raison impersonnelle, dit « justement Rousselot, est aussi l'époque de l'adoration de l'Intelligence comme Etre person-« nel. » (4) D'un côté un intellect pur, dégagé de notre affectivité et de nos passions corporelles et qui

(1) *Elucid.* I. 5. Migne 172. col. 1113 B.

(2) *Lib. contra Gaunil.* col. 256 B : « Quod si et falsa aliquo « modo intelliguntur, et non omnis sed cujusdam intellectus « est diffinitio ».

(3) *Mon.* 36 : « Verius sunt per suam essentiam quam per « suam similitudinem ».

(4) Rousselot, op. cit. p. 239.

altérerait sa pureté au contact des apparences sensibles (1), et de l'autre ces apparences fournies par l'expérience et nous servant de piédestal pour remonter jusqu'aux essences : voilà les deux mondes qu'il faut concilier. Saint Anselme ne s'est jamais préoccupé fortement du problème psychologique, parce qu'il est dominé par la doctrine du Verbe, fils de Dieu, tel que l'entend le dogme trinitaire définitivement élaboré chez Augustin (2). Le Verbe est l'Intelligence née de la mémoire du Père (3), la similitude du Père, le Paradigme, l'Exemplaire d'après lequel et à travers lequel tout a été créé (4), à tel point que la valeur du créé dépendra de sa similitude plus ou moins grande avec lui (5). En face de nos pensées et de nos verbes multiples plus ou moins d'accord avec une réalité qui n'est pas nôtre (6), se pose le Verbe Un à travers lequel Dieu pense le monde et lui-même. Voilà le miroir, dans lequel se reflète le Père et dans lequel se reflèteront les verbes vrais, comme disait saint Augustin (7). Comment concilier avec les nécessités de la connaissance sensible ce Verbe chrétien, dont la présence rappelle l'âme du Monde et le Démiurge du Timée, l'Idée des Idées platonicienne et la dégradation des hypostases néoplatoniciennes ?

1) *De fide*. 2. col. 265 B.

2) S. Aug. *De Trin*. VI, 1 et sq. col. 923.

3) *Mon*. 47-48. Cf. S. Aug. *De Trin*. 12, 19, col. 984.

4) *Mon*. 30.

5) *Mon*. 31. col. 184 C.

6) *Mon*. 48, col. 199 fin. « Quemadmodum ea quæ sic sunt in « humanæ mentis memoria, ut non sint ipsa nostra memoria : « sed sic est memor sui, ut ipse memoria sua sit. »

7) S. Aug. *De Trin*. XV. 10, 19. col. 1071 et 11, 20.

Anselme éprouve un embarras compréhensible, quand il passe de l'Intelligible au sensible. Sa marche ressemble singulièrement à celle de Proclus dans l'*Institution Théologique*. Mais la distinction absolue admise par le dogme entre le Dieu chrétien et la réalité sensible lui permet plus difficilement de passer de l'Essence et des Essences dont le modèle est le Verbe (1) au monde corruptible, vague imitation de l'Essence. Il cherche vraiment à ne pas étayer l'intelligible sur le sensible. Mais, bien qu'il aspire à tout voir à la lumière de l'Intelligible, il est obligé de tenir compte du corporel au milieu duquel il vit. Si les objets corporels sont des ombres, et si les sens et la dialectique ne suffisent pas à déterminer l'intuition du Réel, la vraie science ne peut s'obtenir sans la connaissance préalable de ces ombres, ne serait-ce qu'à titre de purification. La connaissance sensible reste une gymnastique de l'esprit avec ses qualités et ses défauts. Malheureusement le philosophe ne légitime nulle part le passage d'un domaine à l'autre.

Une explication a été tentée par quelques historiens contemporains. De Vorges, de Wulf et Hauréau ont attribué à Saint Anselme l'ébauche de la théorie des espèces intentionnelles (2). Le passage incriminé,

1) *Mon.* 31, ad fin : « Manifestum est in Verbo per quod « facta sunt omnia, non esse eorum similitudinem sed veram « simplicemque essentiam ; in factis vero non esse simplicem « absolutamque essentiam sed vere illius essentiæ vix aliquam « imitationem ». Cf Proclus, *Instit. Theol.* 210 et 211.

2) Cf. de Vorges, *S. Ans.*, p. 86 et p. 111. Hauréau, *Sing. hist.* pp. 267-273. De Wulf, *Philo. Scol.* p. 178, 2[e] éd. « Imago, cor- « poris imaginatio, similitudo, impressio, exprimere, théorie des « idées-images, ne sont pas d'Aristote ». (Hauréau, *Philo. Scol.* II, p. 272).

cité par Hauréau et de Wulf, est loin d'être clair (1). Cependant nous ne voyons pas que l'image sensible, empirique, indiquée ici, explique le processus de la connaissance intellectuelle. En un schéma vulgaire et assez grossier, le philosophe marque la collaboration du sentant et du senti ; le sentant a une image de l'individu ou de l'objet, et c'est cette image qui est pour la pensée le substitut de l'individu ou de l'objet ; rien de plus, rien de moins. Ailleurs Anselme délimite le rôle du sensible, sa collaboration avec l'intelligible, et la *marche séparée* de l'intelligible (2). Mais nulle part l'espèce expresse sensible n'est indiquée comme la base d'une espèce impresse intelligible. La théorie des espèces (3), avec leur spiritualisation progressive, sera ébauchée par des tenants d'Aristote. A tout prendre, nous la trouverions davantage chez saint Augustin et, si le langage de son disciple n'est pas toujours très net, il est certain que pour lui la connaissance sensible n'est qu'une occasion d'exercice, un début pour l'intelligence.

L'ensemble du problème peut se poser ainsi : Quel est le rôle de nos sens, quels matériaux fournissent-ils et quelle forme pouvons-nous imprimer à cette matière ?

I. — Le rôle des sens est tout d'abord indicatif. Notre corps actuel est adapté à une vie d'apparences dont il faut tenir compte. Dans une vie future l'âme

(1) Cf. *Mon.* 33 : « Cum cogito notum mihi hominem « absentem, formatur acies cogitationis meæ in talem ima- « ginem qualem illam per visum oculorum in memoriam at- « traxi : quæ imago in cogitatione verbum est ejusdem hominis, « quam nominando dico ».

(2) *Mon.* 10.

(3) Cf. Pillon, art. *Espèces : Année phil.* 1893, p. 93.

tirera à elle le corps béatifié, qui jouira des mêmes biens. Le contraste est saisissant entre cette vie et l'autre (1). Ici-bas, est-ce punition, diminution ou expiation, nos sens ont leur place utile dans la connaissance, à condition que les images corporelles n'étouffent pas notre raison (2). Le corps est soumis depuis la faute à la corruption et aux appétits charnels, qui nous sont communs avec l'animal ; l'âme même est infectée de désirs pervers (3). Or l'animal, cédant à son désir, n'est pas injuste (4), parce qu'il ne peut vouloir ; de même nos membres et nos sens ne sont pas injustes, puisqu'ils ne veulent pas (5). Nos sens sont « dans et autour de notre corps » (6) ; leur but est de nous renseigner sur le dedans et le dehors, et ils remplissent leur fonction (7) ; c'est à l'âme d'en tirer parti. « Tu souffres, écrit Anselme à « Hernost, mais les douleurs consolent ; l'homme intérieur, au lieu de succomber à l'impatience, bénit « la main qui le frappe. » (8) « O mon ame, dit-il « ailleurs, concentre vers toi-même avec soin tous « les sens de ton corps et rejette tout ce qui est « impur et grossier. » (9)

1) Cf. *Prosl.* 2.

2) *De Fide*, 2, col. 265 AB. Comparer au *Disc. de la Méthode*, IV, Ed. Landormy, pp. 126 et sq.

3) *De Conc. Virg.* 2, col. 434 B. et *De Concord.* III, 13.

4) *De Conc. Virg.* 4, col. 437 B.

5) ib. col. 438 B. et 16, col. 444 A.

6) *Prosl.* 6.

7) *De Similit.*, 12. « Sensus dicuntur, quia per eos exteriora « sentiuntur ». — *De Simil.* 20 : « Quidquid exteriores sensus « sentiunt sentiendo animae innuunt quale sit illud quod sentiunt ».

8) *Ep.* IV, 120, à Hernost.

9) *Orat.* 27, col. 917 C.

Les sens ne sont donc ni des ennemis, ni des causes d'erreur, ni des obstacles à la libre volonté de l'âme (1). Certes, celle-ci, appesantie par la vieille langueur du péché, « sent, goûte, palpe, écoute, sans « apprécier toutes les qualités divines, bien que Dieu « ait donné à *toutes* ses créatures suivant leur mode « sensible ce qu'il possède ineffablement. » (2) Les sens ne sont pas coupables. Par eux-mêmes, ils nous indiquent simplement les besoins de notre corps. L'animal, qui possède aussi des sens et qui est privé de l'intellect, n'a que des sensations plus ou moins vives et accomplit des actes conformes à sa nature inférieure ; car il sent et ne juge pas ; il a la conscience et l'instinct qui craignent la mort (3). Ainsi, la volonté du cheval ne se soumet pas d'elle-même ; elle est soumise par nécessité aux tendances de la chair (4). Et nous, êtres intelligents, nous osons donner une valeur absolue à la réalité extérieure que traduisent nos sens, alors que nous ne devrions y voir qu'une occasion pour notre intelligence de s'exercer. Car les erreurs attribuées aux sens viennent du jugement de l'âme, qui ne discerne pas assez ce qu'ils peuvent ou doivent fournir (5). Les sens, soumis à leur loi, gardent toute leur valeur ; ils nous donnent

1) Cf. Garnier. *Traité des facultés*, II, pp. 2 et 3.

2) *Prost.* 17.

3) *Méd.* XVII, début.

4) *De Lib. Arb.* 5, col. 497 BC.

5) *De Verit.* 6, col. 474-475: « Judicio animæ imputandum est, « quod non bene discernit, quid possint illi aut debeant. » On peut remarquer la curieuse analogie avec Descartes et Malebranche). Descartes, *Principes de la Philosophie*, II, 3, Ed. Adam IX, pp. 64-65, id. *Rép. aux 2e obj.* Ed. Adam, IX, pp. 104-105). « Nos sens, déclarera Malebranche, ne sont pas corrompus, « mais notre volonté ». (*Rech. de la Vérité*, V, 2 et 3).

ce qu'ils peuvent nous donner (1). Il s'agit naturellement des sens externes en rapport avec le sensible, et non du sens interne, qui concentre les données et qui commet des erreurs parce qu'il juge et prononce (2).

Voyons la discussion d'Anselme avec son disciple : « Nos sens, prétend celui-ci, nous trompent « souvent. Par exemple, à travers un milieu vitreux, « ma vue me fait voir l'objet d'après la couleur de la « vitre ou la vitre d'après la couleur de l'objet. De « même l'enfant tremble devant un dragon sculpté « dont la gueule est ouverte. Et ne prenons-nous pas « facilement un homme pour un autre qui lui ressemble ? Enfin un bâton droit plongé en partie « dans l'eau paraît brisé. — Ce ne sont pas des « erreurs des sens, répond le maître, mais des erreurs « d'opinion. » (3) « C'est le sens intérieur qui se « trompe ; car le sens extérieur ne lui ment pas. » (4) L'explication suit, assez simpliste d'ailleurs, et où se mêlent les facteurs physiologiques et physiques, comme chez tous les philosophes du pré-Moyen-Age.

Fischer attache une grande importance à la différence entre « *affici colore* » et « *sentire colorem* » (5), expressions employées côte à côte par Anselme. « *Sentire colorem* » signifierait que l'âme, simple et inétendue, a connaissance de la couleur et de l'étendue. Fischer a tort, et la distinction ne nous autorise pas à dépasser le sensible ; elle correspond tout au

1) *De Verit.* 6. ad fin.

2) Col. 473 fin. Comparer au sens commun d'Aristote. *De anima.* livre 3e. 452 b., traduction Rodier.

3) *De Ver.* 6. col. 474 A.

4) Ibid. pass.

5) Fischer. op. cit. pp. 20 et 21. — *De Veritate.* col. 474 B.

plus au double aspect affectif et cognitif de la sensation. Le sensible reste chez Anselme un monde inférieur, éloigné du suprasensible ; il donne une image, rien qu'une image ; il la dépose dans l'âme grâce au sens corporel ; la mémoire conserve cette image comme une *matière à penser*, plus ou moins semblable à l'objet. Anselme ne va jamais plus loin (1).

Le philosophe fait intervenir dans une sensation visuelle trois facteurs, celui qui voit, l'objet vu et le milieu ; encore y a-t-il un milieu adjuvant et un milieu non opposant (2). Contrairement à la scolasque, où le toucher va jouer le grand rôle et soi-disant justifier la théorie des espèces intentionnelles, les exemples sont ici tirés de la lumière et des couleurs. La lumière devient l'intermédiaire. Comme chez les Néoplatoniciens, elle est, dans le *Monologium*, Dieu même qui nous éclaire et qui reste invisible. « Tout « ce que je vois, je le vois, grâce à elle, de même que « l'œil faible voit les objets par la lumière du soleil, « lumière qu'il ne peut apercevoir dans le soleil « même. » (3) Suivant le mode platonicien, notre monde de lumière et de couleurs n'est d'ailleurs qu'une copie.

La lumière est donc le milieu adjuvant nécessaire pour connaître les corps (4). La vue, sens externe par

1) *Mon* 62. « In hominis cogitatione... non nascitur verbum cogitatæ rei ex ipsa re, quia ipsa absens est a cogitationis « intuitu, sed ex rei aliqua similitudine vel imagine quæ est in « cogitantis memoria, aut forte... per corporeum sensum ex re « praesenti in mentem attrahitur ».

2) *De Lib. arb.* 3, col. 494-495.

3) *Prosl.* 16. Cf. Plotin. *Enn.* III, 8, 10 ; III, 3, 7. « L'Un est « le Soleil et les choses dérivées sont l'éclat de la lumière ».

4) *Proslog.* 16. Comparer au *Timée*, 29 C, 51 E, 21 A : «la sen« sation fait connaître le visible ».

excellence l'exige comme l'intelligence a besoin de Dieu. « La vue sert à voir la lumière, et par elle les « figures et les couleurs. » (1) Anselme a-t-il eu la vague intuition de sensations musculaires, distinctes des sensations optiques ? « Le rayon solaire, dit-il « dans une leçon, va, dès le lever du soleil, du rivage « oriental aux extrémités du rivage occidental. De « même, le rayonnement de nos yeux, quand nous « soulevons nos paupières, atteint jusqu'au Ciel. » (2) C'est primitif, et le philosophe n'insiste pas. Mais nulle part, il ne s'agit de matière, qui se transporte de l'objet jusqu'à nous. Il serait plus intéressant de rechercher la filiation entre cette tendance à subordonner les perceptions aux données visuelles, et la théorie cartésienne de la lumière, qui prétend délivrer l'esprit des espèces intentionnelles.

Chose singulière, Saint Augustin, qui s'était lui aussi préoccupé du milieu, avait réédité l'exemple aristotélicien de l'anneau et de la cire (3), qui mène aux espèces intentionnelles. Or Anselme ne reproduit cet exemple nulle part. De plus, il devait être au courant de la théorie de Raban Maur, si proche de l'Epicuréisme (4). Comment concevoir sa réserve, s'il avait

1) *De Lib. Arb.* 3, col. 495 A : « Responderet se montem non « posse videre, quia non posset, absente luce; sed si lux esset, « tunc posset ». (Texte du ms. du Bec, non cité par Migne: le sens général reste d'ailleurs le même). Cf. *De Veritate*, 6. *De Concord.* III, 11, col. 535 D.

2) *De Similit.* 51, Migne, 159.

3) S. Aug. *De Trin.* XI, 2, 3 col. 986. — Aristote, *Traité de la mémoire*, 1.

4) Raban Maur, *De univ.* VI, 1, Migne, 111, col. 143 et sq. Cf. Philippe, op. cit. pp. 50-53. — A l'époque d'Anselme, Guillaume de Conches fait appel à l'Epicuréisme et à une explica-

admis les espèces intentionnelles matérielles ? N'explique-t-il pas quelques-unes des erreurs, dites des sens, par des lois physiques ?

Il ramène à trois les cas d'erreur, qu'il résoud nettement (1). 1° S'il s'agit du dragon sculpté (2), les sens de l'enfant sont les mêmes que ceux du vieillard ; mais le sens intérieur de l'enfant ne sait pas encore distinguer *une chose de ce qui lui ressemble ;* son jugement est insuffisant. Il y a erreur d'interprétation et d'expérience (3). Que l'enfant n'accuse donc pas ses sens. Remarquons en passant la distinction entre la chose et ce qui lui ressemble. Le dragon vivant et le dragon sculpté nous fournissent tous deux des images. La vérité ou l'erreur dépendent de l'âme, qui juge sur des *images,* sur des traductions de la réalité. 2° Les erreurs, dues au milieu, s'expliquent par des lois physiques, d'ailleurs mal connues. C'est une question de saturation, nous l'avons déjà dit. Si la vue est suffisamment affectée par une première couleur, elle ne sentira plus la seconde, et ainsi de suite. Ici encore, l'explication est claire, sinon normale. Les fautes ne peuvent provenir que du sens intérieur (4) ; 3° enfin, les illusions des sens s'expliquent par le jeu

tion physique des rapports du sentant et du senti. Cf. Hauréau. *Sing. histor.* pp. 249 et sq.

1) Isidore de Séville (*Etym.* XV, 2, 19) avait déjà indiqué dans ses compilations pourquoi une tour de bois paraît carrée à distance. Migne. 82, col. 538.

2) *De Verit.* 6, col. 474 A.

3) Descartes dira de même : « Il aura tort de se fier à ses « sens, c'est-à-dire aux jugements inconsidérés de son enfance ». (*Principes,* I, § 76).

4) *De Ver.* 6. « In quantum ejus capacitas priore colore non « est satiata ».

du sens intérieur. L'exemple du bâton qui dans l'eau paraît brisé (1), est encore classique. Anselme ne va pas plus loin dans ses recherches « *plus difficiles que fructueuses.* » (2) Il ne sait pas distinguer les illusions des sens des erreurs de perception. Il indique au moins avec quelque symétrie que les sens servent à l'action momentanée (3), et il détermine leur rôle direct : « Ils nous avertissent, disait déjà Saint Au-
« gustin, et ne sauraient nous tromper, puisqu'ils ne
« fournissent à l'âme que leurs impressions. » (4) Ils nous donnent l'utile et le nuisible. « J'ignore s'ils
« peuvent nous donner davantage. » (5) Anselme reprend ces conceptions. Quelles que soient les erreurs attribuées aux sens, les causes d'erreur ne leur sont pas attribuables. L'animal met ses sens à profit, comme nous, et son utilitarisme inconscient n'est pas à dédaigner. Nous serions également parfaits dans l'esclavage du sensible, si la vérité de notre être et des choses n'était ailleurs dans les essences ou les idées (6). Descartes et Malebranche auront des sens une conception analogue. L'animal-machine de Descartes n'en sera pas moins parfait et la chienne de Malebranche vivra la vie commune à son espèce.

II. — Mais les sens interviennent dans la connaissance, et les grosses difficultés commencent. Depuis le péché d'Adam, notre entendement doit se conformer aux choses matérielles pendant la vie actuelle.

1) *De Ver.* 6. col. 474 C.

2) Ibid. col. 475 A.

3) *De Lib. arb.* 3-7.

4) S. Aug. *De imm. an.* 6. Migne 32. col. 1026 : *De Vera Relig.* XXIII. 62. Migne. 34. Cf. de Wulf. op. cit. p. 106.

5) S. Aug. *Retractat.* 1. 26. col. 624 ad fin.

6) *De Ver.* 7.

Les méchants et les impies sont même aussi incapables que les animaux de les dépasser ; asservis à leurs sens, qui ne leur donnent que des symboles, ils n'arrivent jamais à l'analogie d'essence, ni *a fortiori* à l'intuition (1) ; ils n'entrent en rapport avec l'objet, que grâce à l'image de cet objet imprimée en eux ; le chemin qui mène à la connaissance intuitive leur est fermé. Mais les sages trouvent dans la connaissance sensible un piédestal, qui leur permet de monter jusqu'à l'Essence.

Les sens sont passifs, Anselme l'enseigne après saint Augustin (2). Mais quel est le moyen terme entre leurs images et la connaissance intellectuelle ? Lorsque l'école cousinienne et Hauréau expliquent le passage par les espèces intentionnelles, ils ne sont certainement pas d'accord avec Anselme, dont la solution est plus simple, plus simpliste surtout. Anselme est platonicien, et pour lui toute connaissance même sensible n'est que le développement de notre propre fond. Platon trouvait déjà dans la sensation un acte d'acheminement, un arrêt de l'énergie du sujet (3). L'affection seule, déclarait Plotin, est dans le corps ; la connaissance elle-même est dans l'âme (4). Chez Saint Augustin, plaisir et douleur comportent un effort de l'âme, qui développe sa spontanéité en face des dérangements indirects du corps. Anselme fait ressortir à son tour la présence de l'élément vital et

1) *De Fide*, 2, col. 265 B.

2) *De Conc. Virg.* 4, col. 438 B. — *De Ver*, 6. — *De Simil.* 20, début. — S. Aug. *De quant. an.* XXV. 48. col. 1063 : « Sensus... est certe omnis passio non latens animam ». Cf. *De Gen. ad litt.* III, 5, col. 282.

3) Cf. Platon. *Timée*, 64 E, 65 A, 66 A, 69 A. *Repub.* IX, 585 D. Cf. *Dict. Eissler*, p. 395.

4) Plotin. *Enn.* IV, 4, 10.

subjectif dans la genèse de la connaissance, plus que ne l'admettra la doctrine aristotélico-thomiste. Fischer, qui le remarque, n'en attribue pas moins à notre philosophe l'espèce expresse, et non l'espèce impresse (1). A quoi bon cette distinction ? Anselme, plus fidèle au platonisme qu'à Augustin, accepte l'image venue des sens, sans l'expliquer. Le κόσμος νοητός de Platon et de Plotin devient la similitude des choses au Verbe (2), et c'est dans le Verbe qu'il faut chercher la vérité du monde, dont nos sens ne saisissent que l'apparence. Tout est une copie du Verbe ; notre âme en est un raccourci, à un autre titre que l'animal ou le vivant (3). Le monde est pénétré de son énergie créatrice ; même le feu qui donne la chaleur a sa raison séminale (4). Or l'homme est double ; par son corps, il saisit le monde concret au milieu duquel il doit vivre ; mais son âme agit à propos du corporel ; elle s'émeut, lorsque les sens fournissent l'image. « L'image est d'autant plus « vraie qu'elle imite davantage l'objet dont elle est « l'image. » (5) Mais l'objet n'est lui-même qu'une copie dont l'essence est dans le Verbe (6). Aussi, le sens corporel saisit l'accident de l'être, et non l'être (7). C'est à l'âme, en développant ses virtualités, de percevoir les réalités ; et son activité supérieure pénètre mieux sa propre image que celle du dehors, bien qu'elle ne puisse se dédoubler que par abstrac-

(1) Cf. Fischer. pp. 26 et 28.
(2) *Mon.* 31 et 32.
(3) Ibid. 31.
(4) *De Ver.* 5. col. 472 C.
(5) *Mon.* 31. col. 184 A.
(6) Ibid. col. 185 B.
(7) Cf. Prantl. *Hist. de la Log.*, II, pp. 29-35.

tion (1). Elle se trouve pourtant et trouve en même temps sa nature divine (2) ; lorsqu'au contraire elle travaille sur une image venue de l'extérieur, elle peut toujours se tromper.

L'erreur est due évidemment au sens interne. Le rôle de celui-ci est de dégager du sensible, du corporel ce qui éveille l'intellect, ce qui l'incite à penser. Du dedans comme du dehors, chaque objet peut donner une image. Par rapport à l'objet, cette image est comme le visage aperçu sur le miroir (3). Mais le sens interne perçoit, objective et localise ; et c'est la source des erreurs.

Ce sens interne est déjà chez saint Augustin. « Chacun, dit-il, a son sens corporel, son sens inté- « rieur et sa raison. » (4) Pour lui le sens interne, inférieur à la raison, nous est commun avec les animaux (5). La conscience de ce qui les affecte détermine les mouvements des bêtes, mais n'a rien de commun avec le savoir, tandis que la raison, exclusive à l'homme, est l'âme ou se trouve dans l'âme (6). Saint Augustin semble supposer d'ailleurs des formes engendrées par l'objet (7). Mais l'âme rationnelle donne aux images quelque chose de sa

1) *Mon*. 33. col. 188 B.

2) *Mon*. 32. col. 186 C.

3) *Mon*. 65: « Saepe videmus aliquid, non proprie quemadmo- « dum res ipsa est, sed per aliquam similitudinem, ut cum vultum « alicujus consideramus in speculo. »

4) S. Aug. *De Lib. Arb.* II, 7, 15 et sq. col. 1249-1251.

5) id. ibid. II, 5, 12, col. 1247.

6) id. *De ord.* II, 19, 50, col. 1019.

7) id. *De Trin.* XI, 2, 3 « (Res visibilis) gignit formam ve- « lut similitudinem suam, quæ fit in sensu, cum aliquid videndo « sentimus », col. 986. — Ibid. IX, 11.

substance, et en garde une part avec laquelle elle juge sur l'espèce de ces images (1).

Anselme simplifie. Nous ne voyons nulle part chez lui que l'animal ait le sens interne. Et pourtant, il admet, comme Augustin, que l'animal ne connaît que le sensible (2). Trouve-t-il que le sens interne complique le problème, ou le ramène-t-il à l'âme ? Je penche pour la deuxième hypothèse. En tout cas, il s'éloigne d'Augustin, et est très proche de Scot Erigène, qui confond le sens intérieur et la διάνοια tout en se proclamant fidèle à saint Augustin (3). Pour Scot, le corporel, c'est encore de l'intelligible : la matière consiste essentiellement en qualités sans lesquelles elle n'est plus intelligible (4) ; et le hardi penseur assimile sens interne, raison et intellect. Le sens interne, chez Anselme, est la fonction la plus humble de l'âme humaine, en contact avec le sensible ; il n'est pas plus infaillible chez l'homme fait que chez l'enfant. Nos erreurs viennent de lui, et du jugement de l'âme qui discerne mal ce que peuvent et ce que doivent les sens externes (5). Le sens interne est donc l'intermédiaire entre le corps et l'âme: spirituel et non matériel, il imprime aux images venues du dehors sa forme féconde, son énergie intérieure ; mais cette force inférieure, s'appliquant à des données corporelles, confond facilement l'image et l'objet : d'où l'erreur. Duns Scot qui a plus d'un

1) id. *De Trin.* X, 5, 7, col. 977.

2) id. *De quant. an.* 26-28, col. 1064-1066.

3) Scot Erig. *De div. nat.* II, 23, col. 569 BC.

4) id. *De div. nat.* I, 56 et 58, col. 478 B.— et II, 23, col. 569 A : « (Sensus) interior coessentialis est rationi atque in« tellectui ».

5) *De Ver.* 6, col. 473-474: « Ipse sensus interior se fallit : « non illi mentitur sensus exterior ».

point commun avec Anselme comparera ce sens à un roi (1). Nous y verrions plus volontiers la première forme du médiateur plastique, que rêveront les hommes de la Renaissance. En effet, ce sens n'existe que parce que notre âme est liée au corps ; mais il est toujours l'âme, obligée de subir le devenir, le multiple. Peut-être, chez Augustin, est-il le sens commun ? Ni Scot, ni Anselme ne nous renseignent sur sa nature précise. Ils posent, sans s'en apercevoir, en contradiction avec le Platonisme, ou en dehors de lui, le problème de l'union de l'âme et du corps.

De toute façon, la connaissance dépend du sujet et de l'objet. Mais « la vérité donnée par les sens a « peu de valeur ; elle vaut par l'esprit qui per- « çoit. » (2) L'objet, ce sont les corps, ou c'est nous-mêmes. Les corps ne donnent que des similitudes. « Le verbe, dit Anselme, quand il s'agit d'un objet « extérieur, ne vient pas de la chose même puis- « qu'*elle est absente de l'intuition de la pensée,* mais « d'une image ou similitude de la chose, qui est dans « la mémoire de celui qui pense, ou que le sens cor- « porel attire peut-être de l'objet présent dans l'esprit « au moment où il pense. » (3) Ainsi l'objet ne donne que des images. Cousin et Hauréau trouvent la théorie des *espèces intentionnelles* dans cette phrase du *Monologium* (4) : « Quand l'âme se pense, elle « pense sa propre image, à sa ressemblance, comme

1) Duns Scot. *De rerum principio*, p. 107, quaest. 13. art. 1. sectio 6, 7 et S. Opera duns Scoti. Lucas Wadding. Lyon. Durand, 1639.

2) Cf. Charma. *S. Anselme*, pp. 240-241.

3) *Monol.* 62, col. 208 A.

4) *Monol.* 33, col. 187-188.

« *formée de son impression.* » Ils auraient dû lire jusqu'au bout le texte d'Anselme ; car il ajoute : « Quand je pense en son absence à un homme que « je connais, la force de ma pensée est constituée « par l'image de cet homme, telle qu'elle s'est formée « dans ma mémoire à la suite d'une sensation visuel- « le, et cette image, dans ma pensée, est le verbe du « même homme, que je nomme en le pensant ; » (1) et un peu plus loin : « L'âme rationnelle, lorsqu'elle « se comprend en se pensant, enfante sa propre ima- « ge, née d'elle-même, c'est-à-dire la conscience « d'elle-même, à sa ressemblance, comme formée de « son impression, bien qu'elle ne puisse se séparer « que par la raison seule de son image, image qui « est son verbe. » (2) Cela signifie, si nous ne nous trompons, que la connaissance suppose l'entente entre le connaissant et le connu, suivant le mode platonicien où le semblable connaît le semblable, et non suivant le mode aristotélico-scolastique, avec ses espèces expresse et impresse. Le sens corporel perçoit la matière sensible, eu égard à ses besoins corporels. Il ne se trompe pas plus en cette matière, que l'âme, quand elle se présente sa propre image : « Plus l'esprit rationnel se porte vers sa propre con- « naissance, plus il atteint efficacement la connais- « sance de l'Essence ; plus au contraire il néglige « de s'étudier, et plus il s'éloigne de la contemplation

1) *Monol.* 33. col. 188 A.

2) Ibid. Signalons l'expression : « Habet... secum ima- « ginem suam ex se natam, id est, cogitationem sui ad suam « similitudinem, quasi sua impressione formatam ». Compa- rez avec ce qui suit : « Quis neget summan sapientiam, cum « se dicendo intelligit, *gignere consubstantialem sibi similitu-* « *dinem*, id est, Verbum suum ? »

« de l'Etre. » (1) L'image a donc une valeur d'autant plus grande, que sujet et objet sont plus proches. Lorsque le médiateur, le sens interne, juge du corporel, la confusion est possible d'image à objet. Car il y a passage d'un monde à l'autre. Mais que l'âme juge sur son propre fond, l'erreur ne sera possible, que s'il y a contradiction (2).

Pour saint Anselme comme pour saint Augustin, l'âme communie avec l'objet ; elle apporte à cette union son activité, et l'objet s'y prête plus ou moins, suivant l'instrument qu'elle emploie (3). Si les sens lui indiquent tout ce qu'ils sentent (4), elle a le pouvoir interne de prendre ce qui lui plaît ; car elle est plus et autre chose que les sens (5). « La mémoire « et l'intelligence deviendraient presque inutiles, si « l'objet n'était aimé ou détesté. » (6) A cette vérité essentielle obéit Dieu lui-même, Dieu, activité parfaite qui s'aime d'autant mieux qu'elle se connaît davantage (7). Il s'ensuit : 1° que l'objet s'impose plus ou moins à l'âme ; 2° qu'il y a en nous une force active qui s'empare de cet objet et s'accorde avec lui, suivant la vivacité et la simplicité de la présentation ou de la représentation. Cette force active, n'est-ce pas l'âme, sens interne à son stade le

(1) *Monol.* 66 fin. Cf. Proclus, *Instit. Theol.* 193 et 204.

(2) *Monol.* 32, col. 186 C.

(3) Cf S. Aug. *De Trin.* XIV, 6, col. 1041 et X, 5. Comparer au *Monol.* 33.

(4) *De Simil.* 20. Cf. S. Aug. *De Lib. Arb.* II, 6, 13, col. 1248.

(5) *Monol.* 15, col 163 fin. « Mens rationalis, quæ nullo corporeo sensu quid, vel qualis, vel quanta sit percipitur : quanto minor esset si esset aliquid eorum, quæ corporeis sensibus subjacent, tanto major est quam quodlibet eorum ».

(6) *Monol.* 49.

(7) *Monol.* 49.

plus bas, puis raison et au sommet raison pure ? Si le sensible est une occasion de connaissance, l'âme développe en lui et à son propos ses virtualités. Lorsque le sens interne traduit et exprime le sensible, il n'en découle pour nous qu'un bien indirect possible. Mais que l'âme se cherche elle-même, elle se trouvera, et cette première connaissance sera la base des autres (1) ; ce qui nous mène au *Cogito* Augustinien (2) moins profond que le *Cogito* Cartésien, mais toutefois fertile en conséquences métaphysiques. En un sens, notre esprit est créateur, comme celui de Dieu même. Il contient une forme mentale, qui précède la connaissance, sans être toujours d'accord avec elle, parce que nous ne sommes pas Dieu. N'avons-nous pas en dépôt ces similitudes des essences, dont le monde n'est qu'une copie ? « Lorsque l'artiste veut « créer une œuvre, il la *nomme* d'abord en lui-même, « par une conception de son esprit. » (3) Mais, comme l'artisan, nous devons nous résigner à utiliser des matériaux qui ne sont pas complètement nôtres. L'artisan « ne peut rien concevoir en l'imaginant, que « s'il a tiré son œuvre d'autre chose, soit en entier, « soit en partie ; et il ne peut mener à bien l'œuvre « qu'il a conçue, s'il lui manque la matière, ou quel- « autre facteur. » (4) « Car, même si l'homme, par la « pensée ou sur un tableau, peut imaginer un animal « tel qu'il n'en existe pas, jamais il ne pourra le faire. « à moins de le constituer d'éléments épars venus

(1) *Monol.* 33.

(2) Comparer à Descartes. *Disc. de la Méthode.* IV, § 2, et S. Augustin, *De Civ. Dei.* XI, 26, col. 340.

(3) *Monol.* 10, col. 158 B.

(4) *Monol.* 11, col. 160 A.

« d'objets divers et conservés dans sa mémoire. » (1)

La sensation, dit assez improprement de Vorges, communiquerait avec l'intelligence à l'aide de la mémoire. « La mémoire présente les matériaux dont se « forme le concept. » (2) Mais justement la mémoire dans le Platonisme joue un rôle plus haut, et qui s'accorde avec les formes dont nous parlons. Cette expression fatidique qui revient sans cesse dans le *Monologium* : « L'image que j'ai attirée dans ma mé- « moire » ne signifie-t-elle pas que la mémoire, c'est l'âme même s'emparant de toute image venue du dehors comme la traduction d'une réalité qu'elle ne peut embrasser empiriquement (3) ?

Ainsi, de tous côtés, nous sommes ramenés à un processus de la connaissance sensible, où le sujet et l'objet jouent chacun leur rôle. Les matériaux donnés par les sens extérieurs sont vagues, tantôt des corps, tantôt des qualités comme les couleurs, tantôt l'étendue et la durée, qu'Anselme ramène au domaine qualitatif (4). Et comment les connaissons-nous ? Par des similitudes ou des images, comme si nous regardions dans une glace le visage de quelqu'un (5). Anselme est dominé par le dogme. Le Fils est la mémoire du Père, et il est aussi son Verbe (6) ; nous sommes faits à sa ressemblance (7). Nous aurons donc les

1) Ibid. pass.

2) De Vorges, op. cit. p. 98.

3) *Monol.* 62.

4) *De Ver.* 6.

5) *Monol.* 65, col. 211 C. Cf. *Monol.* 62.

6) *Monol.* 48, ad fin.

7) *Monol.* 32, col. 186 C. « Ita aeterne sui memor est, et in- « telligit se ad similitudinem mentis rationalis ; imo non ad « ullius similitudinem, sed ille principaliter et mens rationalis « ad ejus similitudinem ».

images du réel, au même titre que le Verbe, similitude du Père, en contient les Idées. Il est le Lieu des Idées (1) ; nous, qui sommes supérieurs en nature aux autres êtres (2), nous qui sommes en raccourci le Verbe divin, nous aurons les images des choses, sans les créer. Ces images ne sont pas des espèces intentionnelles, mais des similitudes, moins parfaites que celles du Verbe. Vivant dans le sensible, nous aurons des images du matériel ; vivant dans le suprasensible, nous serons capables de science, et même d'intuition. La pensée humaine variera, suivant qu'elle sera plus ou moins liée à l'exercice des sens ; mais la forme imprimée à la connaissance, ce qu'Augustin désignait déjà sous le nom d' « *intentio animi* » (3) sera la part de l'âme, qui, recevant l'image sensible, développera ses virtualités, et pensera l'intelligible en vertu de son activité même et de ses raisons séminales. S'agit-il d'un homme ? Comment le penser ? Je le nomme différemment, quand je le désigne de ce nom : homme ; différemment, lorsqu'en silence je pense ce nom ; différemment enfin, lorsque mon âme contemple l'homme, soit par une image corporelle, soit par la raison : par une image corporelle, si je me le représente sous figure sensible ; par la raison, si je songe à son essence universelle d'animal raisonnable (4).

En vérité, il est impossible de découvrir dans tous ces textes le processus étrange, qu'admettra la scolastique postérieure. « Pour que la sensation soit

1) *Monol.* 33, ad fin : « Uno eodemque verbo dicit seipsum « et quaecumque fecit ».

2) *Monol.* 66, début.

3) S. Aug. *de Trin*, XI, 2, 2, col. 986.

4) *Monol.* 10, col. 158 C. Cf. *Monol.* 33.

« achevée, dit Hauréau (1), il faut que le sens interne, « considérant par un acte dont il est seul capable « l'empreinte (laissée sur la rétine), en recueille la « notion de l'objet... La notion réclame un nom, et il « n'y a pas un nom qui ne corresponde à une chose, « pas une chose qui n'appartienne à la catégorie de « la substance. » Si la notion et le nom jouent un rôle important dans la psychologie d'Anselme, n'oublions pas que les objets mortels sont à ses yeux « à « peine des substances » ; (2) ce sont des similitudes, de pâles copies qui correspondent à des archétypes (3). Hauréau reconnaît d'ailleurs (4) que les images dont l'âme se sert sont toutes spirituelles. Dans le travail mental, la matière n'est en effet pour Anselme qu'une occasion d'exercice (5). Il est visible que celui-ci se préoccupe avant tout du fond de l'esprit, plus ou moins conscient du travail préliminaire, auquel nous condamne la faute d'Adam. A quoi bon chercher la distinction entre le νοῦς παθητικός et le νοῦς ποιητικός d'Aristote, ou la doctrine épicurienne qui explique sans délicatesse la réalité corporelle et son entrée dans l'âme (6) ? Peut-être Anselme a-t-il entendu parler vaguement de la thèse aristoté-

1) Hauréau, *Singul. hist.*, p. 269.

2) *Monol.* 28, col. 181 C.

3) Weddingen y voit à plus juste titre l'exemplarisme (op. cit. p. 141). Hauréau confond d'ailleurs le mot et la parole intérieure, fort bien distingués par Anselme : *Monol.* 10, début : « Il ne s'agit pas des mots significatifs des choses, mais des « pensées des choses, pensées formées dans l'esprit ».

4) Cf. Hauréau, *Sing. hist.*, p. 272.

5) Nous sommes bien proches de l'occasionalisme de Malebranche.

6) Cf. Guill. de Conches, *Lettre de Guill. à St-Bernard De erroribus G. de Conchis*. Migne, 180, col. 340.

licienne, qui base toute connaissance sur le sensible. Comment la concilier avec l'abandon nécessaire des sens, décrété par saint Augustin et les Néoplatoniciens ? Les textes manquent. Mais Anselme a dû prendre, avec l'éclectisme d'un homme instruit, ce qu'on lui avait enseigné dans son enfance sur le corporel. Il ajoute à la doctrine de saint Augustin le maigre bagage qu'il a pu recueillir ailleurs, probablement dans les écoles italiennes en pleine renaissance. Il ne s'en préoccupe pas outre mesure ; car tout est pour lui dans la pensée.

Ce que donnent les sens est secondaire et passager; la vérité des choses n'est pas connue par eux (1). Si le sens interne, dit Anselme, se trompe à propos du sensible, c'est qu'il ne s'agit que d'opinion (2). Le sensible n'est pas le réel, et l'âme active est capable de discerner le réel de l'ombre ; elle n'a qu'à développer ses virtualités (3) : « La rectitude des choses « corporelles, déclare le disciple d'Anselme, peut « être connue par la vision corporelle ; la rectitude « du bâton est saisie par la contemplation de la « raison. — Cette rectitude du corps, riposte le « Maître, n'est-elle pas comprise par la raison en « dehors du sujet, et connue de même ? — Oui, mais « tandis que les autres vérités peuvent être perçues « par l'âme seule, ici le même objet, compris par la « raison, est senti par la vue dans le sujet. — Dans « les deux cas, conclut le Maître, la vérité reste la

1) *De Ver.* 7 et 12.

2) *De Ver.* 6.

3) L'âme, disaient les néoplatoniciens, tend à développer toutes ses formes. (Plotin, *Enn.* IV, 6, 3). Sentir n'est pas recevoir un dépôt, mais permettre à l'âme déjà grosse le passage du possible au réel.

« rectitude saisissable par la seule pensée. » (1) Quel parti Descartes tirera de ce chaos, en restant fidèle à la même théorie qui fait de l'idée claire l'équivalent de la vérité, tandis que les sens nous montrent l'extérieur, l'apparence.

La doctrine d'Anselme sur la volonté éclaircit peut-être cette notion de l'activité de l'âme, puisque la volonté est un instrument indéfectible, qui, en exercice, détermine cependant tel fait plutôt que tel autre (2). Toute connaissance vraie suppose de même une forme, indépendante du sensible, et qui s'impose à lui (3). Nulle part, le philosophe n'indique la nature de cette forme. Mais il est aisé de voir dans le sens interne une des formes de l'âme pécheresse, vivant dans le sensible, et y commettant des erreurs, que la raison seule ne commettrait pas.

III. — Ce qui complique la difficulté, c'est la notion de verbe, qu'Anselme fait si souvent intervenir entre notre âme et la matière de la connaissance. Ce verbe, sur lequel il revient sans cesse, et qui a induit en erreur Cousin, Hauréau et beaucoup d'autres, correspond évidemment à la nécessité de concilier le Verbe divin, Lieu des Essences, avec le dogme du Verbe Trinitaire. Et de redoutables problèmes surgissent, au point de vue psychologique.

« Les verbes, par lesquels nous exprimons toutes
« choses ou les pensons dans notre esprit, sont des
« similitudes ou images des choses dont ils sont les
« verbes ; et toute similitude ou image est plus ou

1) *De Ver.* 11.

2) *De Lib. Arb.* 7, col. 500 C: « Sic intellige... voluntatem « inseparabilem, et nulla vi alia superabilem fortitudinem habere ».

3) *De Ver.* 6 et 11.

« moins vraie, suivant qu'elle imite plus ou moins « ce dont elle est l'image. » (1) Le verbe n'est pas un mot, mais une image exprimée en nous, qu'il s'agisse ou non du sensible ; elle est nôtre et elle traduit plus ou moins exactement l'objet « comme en un miroir. » (2) Quel que soit l'objet pensé, je m'efforce d'en exprimer l'image dans ma pensée ; plus je le fais vraiment, et mieux je pense la chose (3). S'agit-il d'un homme absent ? L'image que j'en ai est le verbe de cet homme, que je nomme mentalement en le pensant (4). Si je me retourne vers moi-même, mon âme raisonnable ne retrouve pas autrement sa propre image (5).

A chaque objet correspond son image et son verbe. Si plusieurs hommes pensent un même objet, il paraît y avoir autant de verbes que de gens qui pensent, puisque dans chacune de ces pensées est le verbe de cet objet. De même, lorsqu'un seul homme pense plusieurs objets, il y a dans son esprit autant de verbes que d'objets pensés (6) ; et le verbe ne naît pas de l'objet, mais de son image, soit que la mémoire le représente, soit que le sens corporel le présente (7).

Que signifie ce verbe ? Est-il la matière sensible ou non de la connaissance ? De Vorges en fait un concept de l'esprit ? (8) Nous y trouvons plus que la matière, plus que l'impression déterminée par l'objet, et

1) *Monol.* 31, début. Cf. *Monol.* 32.

2) *Monol.* 70.

3) *Monol.* 33.

4) *Monol.* 33 : « Quæ imago in cogitatione, verbum est ejus-« dem hominis, quem cogitando dico ».

5) Ibid. 33.

6) *Monol.* 72.

7) Ibid.

8) Cf. de Vorges, op. cit., p. 112.

moins que le concept. C'est évidemment la première forme de l'espèce expresse des Scolastiques. Mais il y a des tâtonnements compréhensibles d'ailleurs. Car les rapports de l'âme et du corps sont difficiles à saisir. La Scolastique reprendra la marche d'Aristote, et l'explication positive de ces rapports sera reléguée jusqu'aux temps modernes.

Le verbe, tel que le comprend Anselme, suppose la force active de l'esprit. En effet les erreurs de connaissance ne viennent ni de nos sens ni de l'objet qui reste distinct de nous dans le domaine du sensible. Or l'image est-elle passive, lorsqu'elle éveille en moi le verbe de l'homme absent ? Ou serait-elle l'essence de l'objet ? Mais les essences ne sont qu'une imitation de l'Essence véritable, qui est Dieu (1). Le Verbe est la seule similitude vraie des choses qui ont été créées par Dieu (2) ; même si les choses n'existaient pas, Dieu aurait son Verbe, et en lui toutes les choses (3) ; les autres verbes ne sont que des peintures, des imitations, dont la valeur dépend de leur conformité avec le Verbe Idéal (4).

Tout semble compréhensible, du moment où nos verbes, ou similitudes, sont acceptées par une force vive, identique chez tous, individuelle pourtant. Autrement, comment expliquer d'une part l'erreur, et de l'autre la connaissance possible pour tous les hommes ? Saint Augustin annonçait *l'intention de l'âme,* comme moyen terme entre la vision et l'objet

(1) *Monol.* 28.

(2) *Monol.* 28 et 29.

(3) *Monol.* 32, fin : « Sive igitur ille cogitetur nulla alia « existente essentia, sive aliis existentibus, necesse est verbum « illius coæternum illi esse cum ipso ».

(4) *Monol.* 31.

vu (1). Anselme se rapproche plus nettement de la *vis activa* stoïcienne, avec cette différence, qu'ici la raison séminale a été déposée par le Créateur dans l'être humain dès le début du monde, et s'est transmise par génération, malgré les tares acquises en route (2). Il s'agit bien d'une activité qui entre en jeu chez tous les hommes, à propos de la même matière à connaître. Elle est un fait si évident chez Anselme, que ses théories sur la liberté le mènent au méliorisme, et au perfectionnement progressif de l'univers grâce à l'énergie des individus (3).

La difficulté reste entière, si la science exige comme condition préalable que les verbes soient conformes aux essences. Résignons-nous à ne rien connaître avec certitude, malgré notre puissance subjective, ce que dément le *Proslogium* ; ou bien admettons que nous avons des verbes spéciaux, conformes aux essences dans certains cas, ce qui contredirait la doctrine ; ou décidons que la substance est unique, puisque pour trouver le verbe qui communie avec le Verbe Divin, il faut développer le fond commun. Nous tombons dans le panthéisme, reproché à Scot Erigène, ou dans l'idéalisme. Les deux doctrines ne sont guère contradictoires à cette époque.

Saint Anselme échappe à ces conséquences, par ses protestations, et aussi par son verbe de la raison. Le verbe a une valeur absolue, du moment où il exprime la similitude de la raison, du Moi, dirait un moderne. Puis-je me tromper, lorsque l'objet pensé est mon verbe ? « L'esprit humain est toujours présent à lui-« même, bien qu'il ne se pense pas toujours. S'il

1) S. Aug. *De Trin.* XI, 2, 2, col. 986.

2) *De Conc. Virg.* 2 et 3.

3) *Cur Deus* I, 18, col. 385 C.

« se pensait toujours, son verbe naîtrait toujours de « la mémoire. » (1) — « Car le verbe d'une chose, « c'est la pensée même, née de la mémoire à l'image « de cette chose. » (2) « Or tout ce qui est *dans* « *notre mémoire,* ne se confond pas avec la mémoire « elle-même », (3) puisque les objets restent extérieurs. Sans doute la forme vague, employée par Anselme, ne marque pas assez l'importance de la mémoire pour la pensée. Il hésite entre la mémoire profonde et la mémoire sensible. Mais il marque clairement que notre âme se comprend, lorsqu'elle s'exprime à elle-même son propre verbe. « L'Esprit parfait, qui a la vraie mémoire, se souvient éternellement de lui-même, et se comprend à la *similitude* « de l'âme raisonnable ; ou plutôt l'âme raisonnable « se souvient et se comprend à la similitude de l'Essence. » (4) Notre âme a donc une valeur à part, et en cherchant son essence, en dehors du sensible, elle saisit la première réalité particulière. L'autre sera Dieu (5). « Autrement elle ne se distinguerait « pas des autres créatures. » (6)

Le verbe n'est donc pas matériel, puisqu'il varie

1) *Monol.* 38, col. 119 B.

2) Ibid. 199 C. « Verbum rei est ipsa cogitatio ad ejus si- « militudinem ex memoria formata ». Cf. S. Aug. *De Trin.* X. 12, 19, col. 984.

3) Ibid. et col. 200 A : « Ea quæ sic sunt in humanae « mentis memoria, ut non sint ipsa nostra memoria ». Cf. *Monol.* 32, col. 186 BC : *Mon.* 62, col. 208 A : « In hominis cogi- « tatione, cum aliquid cogitat, quod extra ejus mentem est ».

4) *Monol.* 32, col. 186 C.

5) *Monol.* 32. « Cum mens rationalis possit non solum sui- « met, sed et illius sapientiae reminisci, et illam et se intelli- « gere », col. 186 B.

6) Ibid. col. 186 C.

suivant chaque nature raisonnable ; par ailleurs, il ne saurait être un concept (1), puisque le verbe de notre âme tout au moins est notre propriété ; le verbe ne serait-il pas la raison séminale, la *vis activa* que Dieu a déposée dans chaque être concret ? Ainsi s'expliqueraient les erreurs, lorsque la pensée s'exerce sur une matière sensible, distincte de nous ; ainsi se concevrait la nécessité de la dialectique, pour retrouver l'unité cachée à travers la multiplicité des verbes, lorsque ces verbes correspondent à des objets extérieurs. Le panthéisme n'existe plus. On est frappé toutefois de ce que l'expression de verbe disparaisse de la langue scolastique au XIIIe siècle, sauf bien entendu quand il s'agira du Verbe Divin.

La pensée d'Anselme est toujours subordonnée aux nécessités théologiques ; la doctrine du *Logos* la domine et la rend difficile à saisir. On peut cependant se convaincre que le philosophe est pénétré, comme Scot Erigène, de la grandeur de l'homme en face de la grandeur du Verbe. Pour lui, nous sommes aussi des créateurs, mais seulement de l'expression de la réalité et non de la réalité même. Le Verbe communie avec le Père ; nos verbes humains, similitudes du Verbe, communient avec les objets. Le verbe est matière, si l'on entend par là qu'il est image. Mais il est forme ; car notre esprit spiritualise cette matière, par une nécessité inéluctable, qui résulte de notre nature même, puisque nous portons en nous la raison des choses, malheureusement obscurcie par le péché (2). La matière, saisie par nous, c'est encore le Verbe ; car elle a en Lui son idée, son essence. Notre verbe

1) Cf. de Vorges, op. cit. p. 112. « On voit bien qu'il ne « s'agit ici que d'un concept. »

2) *Prosl.* 1. col. 226 D et 227 D.

sensible la saisit dans une intuition assez comparable aux intuitions sensibles de Kant (1) ; à ce propos, notre verbe intellectuel peut se dégager à son tour, en vertu de l'union de l'âme et du corps ; il suffit pour cela que l'âme développe ses virtualités, toutes les possibilités de connaissance que lui confère la raison. Le verbe sensible sert de moyen de communication entre l'âme qui aspire à connaître et la matière. Anselme compare la naissance de la pensée dans l'âme à la naissance du Verbe Divin : « Le « Verbe naît éternellement de la mémoire du « Père. » (2) La différence consiste en ce que le Verbe est l'image, la figure, le caractère du Père (3). Si le Verbe est un médiateur, suivant l'expression de Scot Erigène, nos verbes sont des médiateurs imparfaits ; car nous ne sommes pas Dieu. Le verbe par lequel Dieu *nomme* (pense) la créature n'est pas la similitude de cette créature, mais sa principale essence (4). Notre verbe reste pauvre ; mais, imparfait quand il s'agit du sensible, il retrouvera quelque valeur, lorsque nous *nommerons intérieurement* soit nous-mêmes, soit les essences des choses (5).

Il semble donc que les passages cités contredisent le reproche qu'Hauréau fait à Anselme au sujet des espèces intentionnelles (6). Nous ne voyons pas « cette notion formée qui s'appelle espèce expresse

1) Cf. Balmès, *Philo. fondam.*, IV, p. 233.

2) *Monol.* 33, col. 188 BC. — Ibid. 48.

3) *Monol.* 33 : « Sicut similitudo, ita et imago et character « ejus dici potest ».

4) Ibid. — Cf. Scot Erig. *De divisione nat.* IV, 12 et sq. col. 801.

5) *Monol.* 10.

6) *Monol.* 10 et 62.

« et a été localisée dans la mémoire pour y jouir « d'une entité permanente. » (1) Anselme est plus théologien que philosophe, et il faut en tenir compte (2).

Les principaux germes de sa théorie du sensible se trouvent chez saint Augustin. Celui-ci, qui arrange et transmet des idées antérieures, admet que l'esprit de l'homme observe le créé par les organes corporels et en acquiert une connaissance appropriée à sa faiblesse, puis remonte jusqu'aux raisons immuables et supérieures des choses, enfermées dans le Verbe Divin (3). « Le corps est vu et observé par les « sens. » — « Mais l'âme est le sujet qui voit, ob- « serve, *se représente* et pense. » (4) Dans le domaine du sensible, de l'opinion, le sens corporel (5) a une valeur indicative, bien que nous ne trouvions la vérité de la connaissance que dans notre *vraie* nature. Préférons-nous le sensible ; nous le faisons malgré nous, du haut d'une vérité qui le domine. La marche est nette (6). Saint Augustin insiste d'ailleurs plus que son disciple sur la valeur de l'âme qui se connaît et

1) Hauréau. *Singul. hist.*, pp. 269-270.

2) La dure critique de Malebranche vise certainement les *espèces* des scolastiques et non la thèse d'Anselme. (*Recherche de la Vérité*, tome I. L. 3, ch. 2, p. 391. Ed. de 1700. David. Paris). Malebranche a beaucoup emprunté à la doctrine Anselmienne du verbe. Toutefois, il suppose que toute connaissance resterait obscure, sans une illumination du Verbe.

3) S. Aug. *De Gen. ad litt.* IV. 32. col. 318. — *De Lib. Arb.* II. 10. 29. col. 1257 et 12. 34 ad fin. — *De Trin.* XII. 14 et XIV. 8 et 12.

4) id. *De Lib. Arb.* II. 8. 22. col. 1252. — *Retract.* I. 5. 3. col. 591.

5) *Retract.* I. 26. col. 624.

6) S. Aug. *De Trin.* IX. 7. 12. col. 967 et XV. 10. col. 1070.

qui sent la cause et le prix de ses erreurs. Mais son verbe est proche de celui d'Anselme et l'éclaire. « Nous avons, dit-il, une sorte de verbe que nous « engendrons en pensant ou en parlant et qui ne se « sépare pas de nous en acquérant l'existence. » (1) — « Le verbe naît chaque fois qu'une pensée nous « plaît ou nous déplaît, qu'elle tende au bien ou au « mal. » (2) Il est donc une sorte de médiateur entre l'objet et l'intelligence ; il est au fond l'amour qui s'empare de ce qui lui plaît en une étreinte irrésistible et le donne en cadeau à l'intellect (3). Il n'y a là aucune prétention psychologique ; et saint Augustin ne va pas plus loin. Les verbes humains communient avec les objets, comme le Verbe avec le Père. L'analogie est claire, et saint Anselme a su l'utiliser. Mais, nous l'avons dit, il a moins de mépris que son maître pour le monde sensible. Tout en conservant le dédain de tous les platoniciens à l'égard du matériel, de la pluralité, du domaine de l'opinion qui cache les idées et est néanmoins notre lot passager, il considère le sensible comme un humble reflet de l'Intelligible. C'est qu'il subit l'influence des Néoplatoniciens, dont les conceptions ont été reprises en partie par Scot Erigène et les Chartrains ; avec eux, il essaie timidement d'adapter le sensible aux cadres de l'Intelligible.

La doctrine de Plotin, de Porphyre et de Proclus

(1) *De Trin.* IX. 11, 16, col. 970.

(2) Ibid. IX. 10, 15, col. 969. — Cf. Tract. Buchez. *Dict. de morale et philo. Scol.* Art. *Anselme*, p. 475.

(3) Ou plus simplement peut-être, c'est la pensée arrivée à la perception claire et déterminée (*De Trin.* XV. 16. 25. col. 1079), mais antérieure au langage qui la fixe définitivement. (*De Trin.* XIV, 7. 10. col. 1043-1044 ; XV, 12, 22. col. 1075.

fondait la science sur l'expression des idées divines dans les êtres et sur la collaboration du *Logos* avec la raison (1). Plotin supposait que dès la sensation notre âme active pénètre le sensible, qui se prête de son côté à la connaissance en vertu de ses raisons séminales, la pensée passant du sensible aux raisons séminales et des raisons séminales aux idées. Le verbe plotinien exprimait à la fois les essences et l'esprit qui les pense.

Le dogme chrétien en faisant du *Logos* le fils de Dieu et aussi le Christ vivant, en substituant au *Logos* immanent un *Logos* transcendant, compliquait les difficultés. Comment le transcendant peut-il se mêler à la pensée, au point que nos verbes soient d'autant plus vrais qu'ils seront plus conformes au *Logos* divin et aux Idées qu'il renferme ? (2) A la rigueur on le comprendrait pour l'intelligible, mais non pour le sensible. On a esquivé la solution, en invoquant la lumière divine (3). Il est évident qu'Anselme comme Augustin croit à une illumination de l'âme. Mais il cherche une explication rationnelle, et cette explication lui est en partie fournie par le néoplatonisme, et à vrai dire par le finalisme platonicien tout entier. Si saint Augustin lui enseigne que la raison de l'homme est une copie du Verbe Infini, les néoplatoniciens aperçoivent les raisons séminales jusque dans les moindres parcelles de la matière, dégradation inférieure du Principe suprême ; (4) le

1) Heinze. *Die Lehre vom Logos in d. Griech. Philo.*, pp. 80-170. — et 296-332.

2) *Mon.* 31 et 32.

3) De Vorges, op. cit. p. 106. — Van Weddingen, op. cit. p. 147, etc.

4) Proclus, *Insti. théol.*, pp. 204-206. — Cf. Logoz, *La pen-*

sensible devient en quelque sorte une matière à penser, puisqu'il contient quelque chose de divin. Or Scot a christianisé cette doctrine. Pour lui, le monde de la matière contient des raisons séminales, des principes primordiaux que notre raison retrouve à travers les réalisations sensibles. L'homme avant la chute était le médiateur entre le monde inférieur, entre le monde de la matière et le monde des esprits (1). Déchu, tombé dans la matière, il reste le résumé de la création (2) ; il est le verbe du monde inférieur, comme le Christ est le Verbe du monde total : aussi ne saurait-il périr. Tandis que la matière doit disparaître parce qu'elle est le néant (3), l'homme est divin et peut saisir les manifestations de tout. Mais à cause de son corps, il part de la connaissance sensible pour arriver à l'intuition.

Les Chartrains, et parmi eux Yves de Chartres qui fut le contemporain et l'ami d'Anselme, placent les raisons séminales à la base de leur philosophie. « Dieu, dit Thierry, a créé tout ce qu'il a fait depuis « avec les raisons séminales qu'il a déposées dans « les choses pendant ces premiers jours. » — « Le « Saint Esprit, dit-il encore, est dans le monde com- « me la force ouvrière par laquelle la forme est « appliquée à la matière. » (4) Les mêmes conceptions se retrouvent chez Fulbert, Yves et Hugues de Chartres, et encore chez Gilbert de la Porrée (5) ;

sée de S. Augustin, Revue de théol. et de philo., 1er art. p. 256 et sq., 1906.

1) Scot Erig., *De div. nat.*, IV, 11 et 12. — Spécialt. col. 800

2) Id. *De praedest.* VIII, 4, col. 386.

3) Id. *De div. nat.* V, 7, col. 875.

4) Clerval, *Les Ecoles de Chartres au M. Age*, p. 243 et 255.

5) Cf. Lebreton. *La théorie du Logos au début de l'ère chrétienne* : Revue des Etudes, janv. et fév. 1906, tome

elles leur permettent de tenter une explication de la matière, dont la raison séminale tout au moins n'est pas hostile à l'effort de la pensée.

106. — Logoz, op. cit. — Il faudrait reprendre toute l'histoire du *Logos* et de son adaptation à la connaissance, en rechercher les origines dans Platon et le stoïcisme et étudier ses transformations dans le néoplatonisme et l'augustinisme, jusqu'à S. Anselme. Dans le *Timée*, 30, Platon admet une matière pétrie par le Démiurge ; il parle d'une âme du monde : Dieu, dit-il, « mit « une intelligence dans cette âme, cette âme dans un corps et or- « ganisa l'univers ». Mais la thèse de l'âme du monde reste séparée de celle des idées, et la lutte subsiste entre l'esprit et une matière plus ou moins rebelle. Aristote, en faisant de la sensation l'acte commun du sentant et du senti, suppose une forme qui s'empare du sensible ; aussi, mal compris par le Moyen-Age, il lui fournira la thèse grossière du double intellect. Déjà Velléius, au nom de Cicéron, lui attribue la conception d'un *Logos* immanent au monde et qui permet de le saisir (*De nat deor.* I, 13, 33). Le *Logos* stoïcien devient la forme de l'univers : chez l'homme il est la pensée et la parole. (Zeller, *Philo. des Grecs*, IV, p. 67, n. 1). Les stoïciens croient rester fidèles à Aristote, lorsqu'ils déclarent que notre âme atteint la vérité dans la connaissance d'elle-même ou des corps en vertu de la *vis activa* qui est à la fois notre loi et la loi du monde. Toutefois, entre la réalité et le mot qui l'exprime, ils intercalent le λεκτόν, qui seul entraîne la conviction. Pour eux, l'esprit à propos du sensible découvre l'universel, peut-être à cause du fond commun, peut-être à cause des raisons séminales, disséminées dans chaque parcelle de la matière. Plutarque remarque que les principes, les germes, les *Logoi* que la Providence a déposées dans la matière comme des lumières plus ou moins vives sont le signe de la lutte entre cette matière et l'esprit (Plutarque, De def. orac. 37) ; ces lueurs subsistent, même si l'on n'y voit, avec les Néoplatoniciens que des dégradations du Principe Suprême, si l'on croit à des infinités d'âmes qui peuvent recouvrer l'unité perdue ou descendre davantage vers la matière qui n'est néant qu'à la limite du fini. Le *Logos* philonien, intermédiaire entre Dieu et le monde, forme exemplaire issue de Dieu qui s'imprime

On comprend que, sous de telles influences, Anselme n'ait pas complètement dédaigné la matière et qu'il ait vu dans sa théorie du verbe un moyen de conciliation

dans la matière comme le cachet sur la cire, prépare la doctrine de Plotin, de Porphyre et de Proclus. Plotin déclare nettement « que toute raison séminale tend à se mieux voir et à se mieux connaître ». La sensation y aide « puisqu'elle n'est pas une simple impression de l'âme ». (Plotin, *Enn.* IV, 6, 3). L'âme n'est pas une tablette ; elle réagit sur l'extérieur. Or le monde sensible s'y prête : car il est une déchéance des hypostases qui ont abouti à la pluralité, au multiple. Mais chaque déchéance correspond à une force substantielle, à une essence, si l'on veut. Tout ce qui est ici-bas est dans le monde des idées. Les degrés de la pensée doivent donc répondre à la hiérarchie des idées. (*Enn.* V, 8, 4). La pensée parcourra en sens inverse la marche des hypostases, passera du sensible aux raisons séminales, de celles-ci aux idées (*Enn.* V, 9, 6.). Mais la pensée, comme l'intelligible, demeure dualité ; elle ne saurait être que l'imitation de l'essence qu'elle cherche comme son bien. (*Enn.* V, 3, 10 ; V., 4, 2). L'intelligence est à l'Un, l'Ame est à l'Intelligence ce qu'est à l'Idée encore cachée pour nous *la parole qui l'exprime au dehors*. (*Enn.* V, 1, 3 ; V, 2, 3). Le *Logos* ou Verbe, c'est l'image, la parole, l'interprète de l'Un. Malheureusement notre âme, microcosme, s'éprend de sa propre image au détriment du reste, et elle tombe. Dans le corps qui l'a reçue, elle se cherche où elle n'est pas, par une formidable illusion, et toute sa vie s'arrange d'après cette disposition initiale. (*Enn.* IV, 8, 8). Pour atteindre le bonheur, elle doit au contraire sacrifier les sens à l'activité intellectuelle. Dans l'être concret, les forces séminales ne sauraient rester de pures virtualités ; mais l'âme doit d'abord se tourner vers elle-même, vers ses profondeurs infinies, puisque l'objet de l'intelligence n'est connu qu'en raison directe de la pureté de la pensée. La première idée que nous puissions pénétrer, c'est l'âme rationnelle, dégagée de toute ombre et de toute matière. Reste à savoir si c'est elle ou l'Un que nous saisirons, et si de toute façon le gage est suffisant.

Toutes ces idées ont été présentées au monde latin par « Victorinus, traducteur des platoniciens, qui a élaboré un sys-

entre le sensible et l'intelligible. Le sensible s'impose à lui, et il s'arrête malgré lui à cette copie. De même que l'artiste puise partout les matériaux qui l'aideront à construire son œuvre, l'esprit, tel qu'il le conçoit, trouve dans la matière les bases de l'édification du réel (1) ; mais le monde n'est qu'une ombre qui voile la vérité ; et ainsi le lien entre le sensible et l'intelligible demeure bien fragile. Le philosophe est néoplatonicien, en même temps qu'augustinien. Après Proclus et Scot, il modèle l'être humain sur l'Etre Parfait, comme s'il en était une dégradation ; sans se soucier de la variété des emprunts faits en cours de route, il indique plus souvent ce que nous voulons connaître que ce que nous connaissons.

Sa théorie de la connaissance sensible ne lui a guère survécu. Après les Victorins, Malebranche seul a profité quelque peu de sa doctrine du verbe. Les philosophes du Moyen-Age, en substituant la marche de la connaissance d'après Aristote à celle des platoniciens, ont délaissé rapidement les conceptions d'Anselme, surtout sous la forme qu'il avait adoptée.

« tème émanatiste, dans la ligne de Plotin, de Porphyre et de « Jamblique, mêlé aux doctrines pauliniennes ». (Logoz, op. cit. p. 256). S. Augustin a lu Victorinus ; et par ailleurs il retrouvait chez Origène, S. Athanase et d'autres la conception du verbe humain copie du Verbe Infini. S. Anselme a peut-être lu également Victorinus, et en tout cas, il a lu Scot dont Harnack a pu dire : « qu'à remplacer le nom de Dieu par celui de nature chez Victorinus, on aurait Scot Erigène ». (Harnack, cité par Logoz, op. cit., pass.).

1) *Monol.* 10, début ; 11 début ; 34, col. 189 A. — *Lib. Apolog.* 3.

CHAPITRE II

LA CONNAISSANCE RATIONNELLE

Si le monde des corps s'impose à nous dans sa diversité et est saisi par les sens, l'âme qui est d'une autre nature peut mal interpréter les données sensibles et commettre des erreurs. Les objets, fussent-ils exactement perçus, ne donnent qu'une représentation, une peinture de la réalité. Ce n'est pas que les objets corporels soient de pures apparences et qu'il n'y ait qu'une seule substance (1). Il faudrait ou nier la diversité avec Parménide (2), ou supposer avec Scot Erigène, puis Spinoza, que la diversité marque des moments de l'Etre unique, des phases évolutives qui en seraient l'expression éternellement vivace. Anselme accepte le sensible, mais comme une réalité empirique passagère qui sert provisoirement à éveiller la raison et permet la vie pratique.

C'est fausser l'explication de son passage du sensible à l'intelligible que de ramener la marche de la

1) Brochard. *De l'erreur*, p. 31.

2) X. Rousselot (Dict. Morin. art. *Anselme*, p. 434) évoque le nom de Parménide à propos d'Anselme.

connaissance chez Anselme à celle de saint Thomas. Il peut y avoir à première vue quelques ressemblances superficielles. « Quand le sens, dit saint Thomas, « représente ce qu'il reçoit, il n'y a pas erreur en lui, « mais erreur dans l'intelligence qui juge que les « choses sont comme le sens les montre. » (1) Mais pour lui la matière sensible est spiritualisée par l'intellect, grâce à une série d'opérations qui se subordonnent sans que nous puissions nous en détacher. Anselme ne fait appel nulle part au double intellect agent et patient (2). Fischer, après M. de Vorges, déclare de façon équivoque (3) que les perceptions sensibles et l'imagination sont pour le Docteur la présupposition nécessaire de la connaissance intellectuelle et que cette façon de voir a dominé la Scolastique à son apogée. Or saint Thomas critique les Platoniciens, leur a-priorisme et leur inexpérience; (4) il attaque directement Anselme dont il réfute la doctrine de la vérité (5) aussi bien que l'Argument ontologique (6). L'Ange de l'Ecole croit que la science rationnelle, moins noble que l'intuition, nous donne le squelette logique de l'Univers (7), et qu'au moins en cette vie la dualité de nos moyens de connaître

1) S. Thomas, *Sum Theol.* 1a pars, q. 16, a. 2 : éd. Vivès, tome 1, p. 128.

2) D'après de Vorges, *S. Anselme*, pp. 110, 113, 120. « S. « Augustin, S. Anselme et S. Thomas ont enseigné la même doc- « trine ».

3) Fischer, op. cit., p. 27.

4) S. Thomas, *Sum. contra Gent.* II, 3.

5) id. *Summa théol.* 1a p., q. 16, a. 1 : « Quaedam definitio Anselmi », éd. Vivès, p. 127.

6) id. *Sum. contra Gent.*, I, 10.

7) id. *Sum. Theol.* 1a pars., q. 88, a. 1 : éd. Vivès, p. 553. — Cf. Rousselot, *L'intellectualisme de S. Thomas*, pp. 140 et 155.

ne nous autorise pas à dépasser le rationnel. On peut discuter si saint Thomas est plus proche de saint Augustin que les Augustiniens (1). Mais sa méthode n'est pas celle d'Augustin, et certainement pas celle d'Anselme. Celui-ci, le dernier peut-être des Néoplatoniciens orthodoxes, voit la vérité substantielle « *subsistens per se.* » (2) Cette vérité, identique à la Suprême Nature, source, fond et norme de toute réalité, subsume tout le reste au point de vue logique comme au point de vue métaphysique. Elle déborde de toutes parts ; elle est le principe synthétique du *Monologium,* comme l'Un dominait *l'Institution théologique* de Proclus (3), et elle limite et résume le *De Veritate* (4). Le chapitre 11[e] du *De Veritate* est suggestif à ce sujet. « Je vois cette règle droite. Je puis « le savoir, grâce à la vision corporelle. Mais il est « d'autres vérités que saisit la raison (5). Si en l'absence du corps, on doute que la ligne soit droite, et « qu'on puisse démontrer qu'elle ne s'infléchit en « aucune de ses parties, n'est-il pas raisonnable de dire qu'elle est nécessairement droite ? « — Certes, répond le disciple, mais dans ce cas, la « même vérité est sentie par la vue et comprise par « la raison. Les vérités premières ne peuvent être « perçues que par l'intelligence. — Donc, conclut « le Maître sans s'arrêter davantage au sensible, *la*

1) Rousselot, ibid. p. 41.

2) *De Ver.*, 10-13. — *Monol.* 18.

3) Cf. Boèce, *De consol. phil.* I. prosa VI, Migne P. L. 63. col. 652.

4) *De Ver.* 13.

5) « Illa (rectitudo virgae) visu corporeo cognoscitur ; istas « rationis capit contemplatio ». *De Ver.* 11. — *Istas* désigne les vérités et notions premières.

« *vérité est la rectitude perceptible par la seule* « *raison.* » (1) Cela n'a rien de commun avec l'intellect agent d'Aristote, mais semble plutôt inspiré de Platon et surtout des Néoplatoniciens, dont les derniers tenants chrétiens, Scot Erigène et les Chartrains après le pseudo-Denys, expliquent tout par l'unité divine et par une intuition complète en Dieu et par Dieu (2).

Un passage du *De Fide* (3), plus explicite encore, pose à sa vraie place la doctrine anselmienne sur la connaissance rationnelle : « La raison, est-il dit, qui « doit être juge et maîtresse de tout ce qui est dans « l'homme, se trouve tellement enveloppée d'images « corporelles chez les dialecticiens hérétiques, qu'elle « ne peut s'en délivrer, ni discerner de ces images les « choses qu'elle *doit* contempler seules et dans toute « leur pureté. » Qu'on lise tout au long la suite qui a donné lieu aux principales critiques sur le réalisme d'Anselme, et l'on s'apercevra que les choses que la raison dégagée des sens peut comprendre, ce sont des idées, en premier lieu les notions générales que la Scolastique désignera sous le nom d'universaux, et au-dessus l'Idée des Idées, l'Un avec ses trois hypostases (4). Contrôlons par le *Proslogium* (5), et nous verrons que la raison humaine, obscurcie par les sens, peut grâce à Dieu retrouver sa vraie lumière et marcher à la recherche de la Vérité dans laquelle est toute vérité (6). J'entends le cri de détresse de Scot

1) *De Ver.* 11 pass.

2) Cf. Clerval. op. cit., p. 256.

3) *De Fide*, 2. col. 265 B.

4) Ibid. B et C.

5) *Prosl.* 14 et 16.

6) *Prosl.* 14. col. 235 B : « Quam ampla est illa veritas, in

Erigène : « Dieu, qui nous as donné la nature, donne- « nous aussi la grâce. Jette ta lumière sur les ombres « de notre ignorance, qui palpitent et te cher- « chent. » (1) Comme un écho lointain, Anselme reprend : « Mon Dieu, dis à mon âme assoiffée ce que « tu es d'autre que ce qu'elle a vu pour qu'elle voie « purement ce qu'elle désire. » (2) Nous voilà loin de saint Thomas qui fait sortir de l'expérience sensible les vérités primordiales (3). Les maîtres d'Anselme, ce sont tous les platonisants ; c'est Platon lui-même, qui abandonne l'opinion pour courir à l'Idée, laquelle domine le multiple sans le supprimer ; c'est Plotin, qui croit que « l'âme, par le vice et « l'ignorance, s'éloigne de son essence et tombe dans « la matière, tandis que, par la vertu et la science, « elle s'élève à l'Intelligence divine, d'où elle tient sa « beauté ; » (4) c'est saint Augustin : « Je t'ai cher- « ché et je ne t'ai pas trouvé en dehors de l'Eternelle « Vérité. » (5) Après eux, Anselme jette vite pardessus bord l'expérience sensible, moyen passager et inférieur de connaissance ; il cherche l'Essence, dont les autres essences ne sont qu'une imitation ou une participation, puisqu'elle supporte et domine tout le reste (6).

Il semble qu'un tel système ne devrait laisser de place qu'à l'intuition intellectuelle. Anselme y tend

« qua est omne quod verum est, et extra quam nonnisi nihil « et falsum est. »

1) Scot Erig. *De div. nat.* III, 10, col. 650 B.

2) *Prosl.* 14, col. 235 A.

3) S. Thomas, *De Ver*, 9. 10, art. 8.

4) Plotin. *Enn.* I, 6, p. 55, trad. Bouillet.

5) S.Aug. *Confess.* X, 24, Migne, 32, col. 794.

6) *Monol.* 13, col. 161 A et 14, col. 161 C.

de toutes ses forces. Mais il pense aussi que la corruption du péché empêche l'âme d'atteindre immédiatement la vérité des essences ; il lui faut une gymnastique préparatoire ; la dialectique est nécessaire. Déjà chez Platon la dialectique mène à la délivrance (1), lorsque « la vérité des idées ensevelie dans la « nature parvient en l'homme par la réflexion à la « réminiscence d'elle-même. » Les Idées Platoniciennes sont les réalités mêmes du monde ; leurs combinaisons multiples forment la substance des choses ; grâce à elles se constitue la science. « L'esprit « est comme passif en face des notions premières qui « sont vraies avant d'être pensées ; la pensée doit « se plier à leur antériorité et à leurs exigences. Mais « l'esprit qui les pense est leur parent ; ce qui est « premier, c'est l'objet même de la pensée. » (2) Substituez le mot d'Essences aux Idées Platoniciennes, avec l'égal souci de les intégrer au sensible et vous aurez les grandes lignes de la philosophie d'Anselme, avec moins de finesse, et des variantes le long du chemin. Certes les Cartésiens seront plus fidèles à Platon, avec leurs vérités éternelles, vraies avant la pensée et qui sont les essences des choses. Cependant, même pour un Platonisant du Moyen-Age, il n'y a qu'une connaissance vraie, l'intellectuelle : en bas nos sens comme préparation ; au sommet l'intuition qui saisit l'Un, le Bien ; au milieu la dialectique qui cherche la valeur des combinaisons et peut les découvrir puisque tout est logique. Les idées sont en nous; il nous appartient de les développer (3) : il suffit pour

1) Art. de Ch. Bénard sur *Teichmüller*, c^te-rendu de l'Acad. des Sc. mor. et pol., tome 45, 1896 ; I, p. 754.

2) *Cours inédit* de M. Delacroix, Caen, 1908.

3) *Prosl.* 2, col. 227 D : « Aliud est rem esse in intellectu.

cela que notre pensée se laisse diriger par le principe de contradiction dans sa recherche de la vérité. Nous sommes comme Dieu, avec cette différence que Dieu est un esprit clair ; nous n'en sommes que les images imparfaites ; et les essences, dont le monde est une copie fugitive continue, ne sont elles-mêmes que des similitudes du Verbe divin (1). Aussi, du côté du sujet comme de l'objet, la marche dialectique est nécessaire. De même que l'artisan qui veut construire son arche, notre raison par une loi instinctive tend à réaliser sa fin (2). Si le désir de connaître et la capacité de l'esprit, déjà admis de Platon (3), permettent à la raison de s'élever vers les choses supérieures et si la possession de la Vérité est à titre exemplaire dans un Etre infini et personnel, ce que proclame saint Augustin, la rencontre doit se faire entre la pensée et l'objet, sous condition d'une purification préventive que facilitera la dialectique.

Anselme ne se préoccupe guère du particulier, du contingent ; même dans l'individu humain, il ne se soucie que de la personne morale (4) ; il s'intéresse surtout aux réalités substantielles, non seulement au

« aliud intelligere rem esse ». — *De Fide*, 3. col. 268-269. — Comparer aux idées innées de Descartes.

1) *De Ver.* 13. col. 486 A : « Una... et eadem est omnium « rectitudo ».

2) *De Ver.* 12. col. 481 A. — *Lib. Cont. insip.* 8.

3) *Mon.* 68. — *Medit.* 19, § 1 : Intelligo quid sit homo, « quem ipse Deus fecit ad imaginem suam, quemque praeterea « talem creavit, ut semper in se exprimeret imaginem crea- « toris sui ». — Platon, *Républ.* VII. — S. Aug. *De quaest.* 83, q. 46. col. 30. — *De Libero arbitrio*, II 11, 34, col. 1287.

4) Dict. Morin, p. 459, art. Anselme : Critique de Cousin : « Tout n'est pas dans l'individu », remarque Cousin à propos du *De Veritate* ».

genre humain, ou à l'humanité, au temps, au bien, à la vérité types, mais au Principe même de toute essence comme de toute existence, à la Vérité en soi.

Qu'Anselme soit réaliste, c'est entendu. Mais à ce titre, Roscelin l'est aussi. Pour tous les deux, ce que la raison conçoit clairement correspond à une réalité substantielle ; les vraies substances sont objet de connaissance rationnelle. Seulement Roscelin prend comme objet direct les substances individuelles et leurs attributs. Ils ont un critère identique, le seul connu à leur époque, l'entente de la raison avec son objet. La différence, qui reste énorme, consiste en ce que Roscelin jette un long regard sur les individus, tandis qu'Anselme ne voit dans ce monde qu'une vague copie de l'Universel. Non pas qu'il oppose à des nouveautés le sentiment de la tradition (1) ; mais épris de l'Un avec saint Augustin et Scot, il croit trouver le lien entre le fond subjectif de l'esprit qui dépasse l'individu et la vérité des objets qui dépasse également leur valeur passagère. Il abandonnera donc le particulier au domaine de la sensation. La science sera la recherche des essences des choses (2) Et où les trouver, sinon dans leur éternel Exemplaire ? Et qui les trouvera, sinon notre raison, similitude de Dieu en laquelle sont déposées toutes les virtualités ? Sans doute la raison est une faculté incomplète. Mieux vaudraît l'intuition intellectuelle, signe suprême de connaissance et de sécurité (3). Mais, à vrai dire, Anselme ne croit pas à la possibilité de l'unique intuition ; il a l'amour du raisonnement et il défend

1) Cf. l'opinion contraire de Mignon. op. cit. I. 58.

2) Henri Martin. *Essai sur le Timée*. I. pp. 5 et sq.

3) *Lib. apolog.* 3.

la dialectique (1) contre Lanfranc qui craint l'audace des métaphysiciens (2) après avoir lui-même utilisé la dialectique.

Déjà Scot laisse aux simples le langage de l'Ecriture dont ils doivent se contenter, tandis que les plus sages, dépassant ce point de vue, aboutissent rationnellement à la théologie négative et que les plus avancés en grâce passent de la raison à l'intuition et à la théophanie (3). Mais, nous l'avons dit, Scot confond raison et intellect ; Anselme réserve la dialectique à la raison et donne aux privilégiés l' « *intuitio cognitionis* » ou plutôt l'intellect qui est contemplatif. Qu'on y prenne garde toutefois. Sa méthode reste conforme à celle de Scot et aux principes qui dominaient l'*Institution Théologique*. C'est toujours l' « *Unum et omnia per unum* » (4) qui est recherché. La vérité est une dans la connaissance et dans l'être. Notre esprit pour connaître aura besoin de la même unité qui perce à travers les objets. Or les objets ne sont vrais que s'ils ont la rectitude, c'est-à-dire s'ils sont conformes à ce que Dieu a voulu qu'ils soient (5) ; ils sont dans leur essence ce qu'ils sont dans la suprême Vérité. Cette tendance à l'unité se dégage nettement des quatre premiers chapitres du *Monologium* (6) qui concordent avec le « *De Veritate* » ; nous constatons, d'un côté les formes des choses qui précèdent celles-ci dans la Raison divine à titre

1) Cf. Dufourcq. revue citée, p. 602. Rousselot, op. cit. p. 162.

2) *Ep.* I. 48. à Lanfranc. col. 1139 AB.

3) Scot Erig. *De div. nat.* II, 23, col. 577. Cf. Brunhes, op. cit. p. 160.

4) Cf. *Monol.* 3. col. 147 C.

5) *De Ver.* 10 : 7, ad fin.

6) Cf. surtout *Monol.* 4. col. 149 B.

d'idées ou de verbes, et de l'autre une raison humaine capable de les saisir et ayant la même rectitude que le reste du monde (1). Cette identité d'une raison qui saisit et de l'objet à connaître est rigoureusement fidèle au Platonisme, puisque c'est le semblable qui connaît le semblable, et que par ailleurs nous pouvons atteindre l'Etre. Atteindre l'Etre, n'est-ce pas le but de tous les médiévaux ? Ils ne se sont du reste pas entendus sur le sens du mot : Etre.

D'après Fischer, Anselme, en accord avec la Scolastique, distingue la vérité logique et la vérité ontologique, cette dernière étant la concordance des objets avec l'idée exemplaire contenue dans la raison même, et au-dessus avec la raison divine. « Il est « vrai, dit Fischer, qu'Anselme ne coordonne pas « ainsi les vérités, mais quand il parle de vérité de « la pensée, il n'entend que *la conception des objets « d'après leur nature réelle,* c'est-à-dire l'accord de « la pensée avec l'être. » (2) Mais justement le philosophe, après Augustin et Boèce, assimile la vérité à un « *bonum* », ou à une « *lex* » ; (3) ce qui revient à admettre le caractère transcendant de la vérité. Ce n'est plus l'ontologisme scolastique, sauf peut-être celui d'Alexandre de Halès, de saint Bonaventure ou de Richard de Middleton (4). Dieu est l'Eternelle Vérité (5) ; il est l'Idée si Parfaite, si Grande que toutes les autres s'expliquent par elle ; sitôt que l'esprit possédera cette Idée dans le Verbe divin, le

1) *Mon.* 10, col. 158 C. *De Ver.* 13 ; col. 486 AB.

2) Cf. Fischer, op. cit. p. 57.

3) Boèce, *De Consol ph.* III, prosa. 3, Migne 63, col. 751. — Cf. Domet de Vorges, p. 126.

4) Cf. Daniels, op. cit. p. 48.

5) *De Ver.* 1, col. 486 C ; 2, col. 469 B, et 4, 6, 7.

sensible perdra tout intérêt, et la dialectique descendante n'aura plus guère à en tenir compte. L'Idée (appelez-la Essence ou Etre, si vous préférez) contient nécessairement en elle les exemplaires du possible et *a fortiori* du réel. Par malheur l'intuition des exemplaires est chez nous obscurcie par des sens viciés. Autrement, la loi de notre être s'adapte à la loi éternelle, qui dépend de la volonté divine. Entre nous et Dieu règne un concours continu, qui se retrouve dans la nature entière (1). Ainsi Platon et ses disciples constataient en notre âme la présence active du bien (2). Mais si la loi intérieure de notre esprit rejoint si facilement la loi intérieure des choses, développons nos virtualités à l'aide des procédés grammaticaux et logiques. Par un premier effort, nous dégagerons la perfection contenue dans le contingent ; puis, lorsque la dialectique ascendante aura présenté nettement le Parfait, la marche synthétique reconstituera le réel d'après le genre et l'espèce, sans trop de préoccupations au sujet de l'individualité (3).

La solution restera problématique, tant que nous n'aurons pas séparé l'Un du multiple, tant que nous n'aurons pas atteint en dehors de toute relation l'Essence absolue, que nous ne possèderons cependant jamais complètement en ce monde par la faute du corporel qui enchaîne la raison. Mais, plus nous nous mettrons en face de notre vraie nature et plus nous aurons l'avant-goût de la béatitude contemplative. Le sage stoïcien vivait aussi heureux que Jupiter ; le sage chrétien, tel que le rêve Anselme, observe

1) *Monol.* 13 et 14.

2) *Lib. Apol.* 1. « Dieu est mystérieusement présent à notre âme ». Cf. *Timée*, 30 BC.

3) *De Fide*, 3 déjà cité.

dès cette vie une rectitude, une obéissance à la loi de sa nature, qui lui assure l'évidence objective dont le critère est dans cette rectitude même (1). La raison saine, disait déjà saint Augustin après les néoplatoniciens, peut grâce à l'assistance divine résoudre les plus hauts problèmes (2).

Par sa croyance en la réalité des Essences conçues par et dans l'Unique Essence, Anselme est franchement réaliste ; on pourrait même soutenir qu'il est ultra-réaliste si les essences secondes l'intéressaient davantage. Il est vrai qu'il maintient contre Scot l'existence réelle des individus. Mais en dehors de cette constatation empirique, il est de la même école que Scot, Spinoza et Malebranche, pour lesquels toute vérité est en Dieu et par Dieu. Son réalisme est idéaliste, malgré des phrases imprudentes, dues peut-être à la pauvreté de la langue latine. L'idée est divine, par nature ; c'est à nous de la chercher dans notre raison, similitude de la Raison, du Verbe Divin (3).

Il faut avouer que ce réalisme se conciliait assez bien avec l'exemplarisme augustinien, dont le corollaire est dans le principe de contradiction appliqué avant tout aux idées transcendantes, puisque ces idées apparaissent mieux, là où est la plénitude de l'être (4). Augustin identifiait déjà Vérité et Essence et substituait souvent la formule abstraite des attri-

1) *Lib. Apol.* 4.

2) S. Aug. *Solil.* I, 14, 24. Migne 32. col. 882. — *De Gen. ad litt.* XII, 31-59. Migne 34. col. 479. Comparer au *Prosl.* 1.

3) Duns Scot reprendra cette idée : *In 1am. Sentent.* D. 3. q. 4 ; contre Henri de Gand, qui croit à des illuminations venues des idées divines.

4) Cf. Hauréau, *Philo. scol.* I, pp. 305-306.

buts divins au nom concret de la divinité (1), suivant le mode néoplatonicien. Pour lui l'individu même correspond à une idée divine, norme de sa réalité ; ni dans les choses ni en nous, nous ne découvrons la raison suffisante de la vérité immuable et nécessaire de ces choses ; seules les idées divines sont le fondement de leur intelligibilité et du savoir humain (2). Un quasi-contemporain d'Anselme, Gilbert de la Porrée (3), exposera hardiment dans une thèse ultra-réaliste le lien entre les formes universelles, depuis les formes de l'Etre et de l'Intelligence jusqu'aux formes inférieures, monde d'abstractions réalisées qui ramènera tout au Platonisme ; le tort de Gilbert sera de n'envisager que le côté objectif. Plus prudent, Anselme reste sur la réserve quant au point de jonction entre le subjectif et l'objectif. Le Dieu du *Timée* contemplait seul les Idées et travaillait d'après elles. Anselme après saint Augustin (4) distingue l'idée en Dieu et dans l'homme. Il croit que la raison humaine ne se confond pas avec la nature divine. Sa distinction entre « *ratio* » et « *intellectus* » est assez nette. La raison est la loi de notre nature, tandis que l'intellect nous rapproche de Dieu. Mais contrairement aux spéculations de la Scolastique postérieure, le philosophe suppose que l'image et la « *species* » ne sont pas cause, mais effet de la connaissance rationnelle (5). Voir de façon droite est la meilleure, la

1) Van Weddingen, p. 87.

2) Cf. de Wulf, op. cit. p. 102.

3) Cf. à ce sujet Berthaud, *Gilbert de la Porrée*, p. 174. « Le réalisme est la réalisation de l'univers logique ».

4) S. Aug. *Solil.* I, 4, 9, col. 874, et I, 8, 15.

5) Fischer, op. cit. p. 27. Domet de Vorges, *S. Ans.* p. 99.

seule attitude possible pour l'homme qui veut connaître le monde de son âme, les idées générales et enfin Dieu. Mais voir de façon droite, c'est retrouver en soi l'idée divine qui fait comprendre la réalité. C'est de l'innéisme, quelque peu mystique (1).

(1) Anselme est parent de Malebranche, mais il est moins mystique. Dans son *Entretien d'un philosophe chrétien avec un Chinois*, Malebranche nous parle d'un Lieu des Idées, tel que Dieu pense en nous, et que son Intelligence opère immédiatement dans notre âme chaque fois que nous voulons pénétrer les Essences, de sorte que la raison universelle est la science et Dieu même. Dans les effusions les plus vives du *Proslogium*, nous voyons plutôt une transformation dogmatique de la doctrine de la réminiscence, à propos de la mémoire profonde qui en nous donnant conscience de nous-mêmes, nous permet de retrouver le fond de notre âme (*Prosl.* 14 et 16; *Mon.* 33, col. 184; 48, col. 199; 10, col. 158), à moins qu'on ne ramène également Malebranche à cette doctrine.

La parenté est plus évidente avec l'innéisme Cartésien et ses vérités éternelles, dépendantes de la volonté divine. Mêmes limites posées à notre relative incompréhension par la volonté de Dieu. Cf. Gilson, op. cit. p. 97 et aussi 93 et 100. (*Cur Deus*, II, 18, col. 425 : « Deus facere potest quod hominis ratio comprehendere non potest »). M. Gilson (ibid. p. 290) voit chez Descartes un fond néoplatonicien, en désaccord profond avec l'aristotélisme. Il a raison; mais Anselme apparaît à maintes reprises comme un des intermédiaires entre la pensée Cartésienne et le passé. Les idées claires et distinctes de Descartes sont en réalité créées de Dieu, vraies avant la pensée et essences des choses; nous en avons le sentiment intérieur qui ne saurait nous tromper, puisqu'il vient de Dieu et participe à la véracité divine. (Gilson, p. 212). Descartes, *Princ. de Philo.* I, § 30. — *Disc. de la Meth.* IV. Cf. *Cur Deus*, II, 18 : « Dei sola « voluntas, qui veritatem semper, (quia ipse veritas est) immu- « tabilem sicut est, esse vult ». — Descartes admet d'ailleurs que les vérités éternelles ne sont éternelles que pour nous, et qu'elles dépendent malgré l'Ecole de la volonté divine, volonté soi-disant arbitraire, mais conforme à une pensée également

La question semble se poser ainsi dans son ensemble pour Anselme : étant donnée l'intelligence et la volonté de Dieu, que peuvent être l'intelligence et la volonté du chrétien ? Tout dépend de Dieu, même les lois de la pensée. Mais ces lois sont telles qu'elles se soumettent à un Dieu, qui ne crée rien sans dire la vérité (1). Nous portons en nous les germes de la connaissance parfaite, ces germes que les Néoplatoniciens considéraient comme la moins mauvaise des dégradations. Corrompus en Adam avec l'espèce, nous conservons une raison incorruptible et une volonté donnée par Dieu avec toutes ses conséquences bonnes et mauvaises. Aussi, pour bien utiliser notre raison, nous aurons besoin de grâces spéciales. La dialectique restera pauvre, et si nous passons outre, le diable arrachera les feuillets du livre que nous écrivons.

De toute façon, la garantie de l'esprit se trouve dans l'idée claire des réalités, qui assure l'évidence objective. « Anselme, dit Vigna, confond la rectitude « de la volonté, et la vérité que cherche l'intelligence. « Quand il parle d'action, il pense à la vérité. Faire « bien, c'est faire la vérité. » (2) Mais justement, Anselme exige le concours des deux facultés pour atteindre le réel ; si en Dieu les deux se confondent, en nous l'intelligence ne peut rien sans la volonté (3). N'espérons pas d'ailleurs tout connaître ; trop heureux si nous arrivons à saisir l'existence de l'*Incom-*

infinie et absolue. (Gilson, p. 140). — Comparer S. Thomas. *Sum. cont Gent.*, 2. 25. éd. Forzani, p. 143. et *de Verit*, 23. 7 et duns Scot : *Op. Ox.* II. dist. 1. qu. 2, n. 9.

1) *Cur Deus*, II, 18 : « Cum dicimus quod necesse est Deum semper verum dicere ».

2) Vigna, op. cit., p. 64.

3) *Mon.* 1, col. 145 A ; 64. col. 210 AB.

préhensible (1), si de la connaissance douteuse nous passons à la connaissance certaine. Que l'intelligence obéisse d'abord à ses lois immanentes ; elle rencontrera la vérité, sans qu'on puisse soutenir que la vérité des jugements est sacrifiée à la vérité des essences (2). La vérité est l'expression de l'être, disent saint Augustin et saint Thomas. Oui, déclare Anselme, mais la vérité « *sola mente perceptibilis* » (3). La raison et ses moyens de connaissance ne sont peut-être que des instruments passagers pour mieux éclairer la Vérité en soi ; ils n'en gardent pas moins leur valeur.

En déterminant d'abord le rôle subjectif de la raison, puis ses modes de connaissance, nous percevrons plus clairement l'objet visé par le philosophe, tout en reconnaissant que sa métaphysique domine complètement sa psychologie, quand elle ne l'absorbe pas.

§ 1. La Raison.

Avant Descartes, Anselme déclare qu'être raisonnable, c'est pouvoir discerner le juste de l'injuste, *le vrai du faux, le bien du mal* (4). La conclusion est d'ailleurs différente, puisque Descartes propose une

(1) *Mon.* 64, col. 210 B : « Sufficere debere existimo rem « incomprehensibilem adaganti, si ad hoc ratiocinando per « venerit ut eam certissime cognoscat, etiam penetrare ne- « queat intellectu quomodo ita sit ».

(2) Malgré l'opinion de Van Weddingen, op. cit. p. 81.

(3) *De Ver.* 11. — S. Aug., *De Vera Relig.*, 36, Migne 34, col. 151. — S. Thomas, *Sum. cont. Gent.* 1. 60, éd. Forzani, p. 71. — Cf. Plotin, *Enn.* V, 1, 7, sur le lien de la vérité et de l'être. — Albert Le Gr., *In praedicam.* II, 13.

(4) *Mon.* 58, col. 214 B.

méthode scientifique universelle, tandis qu'ici la raison ne nous est donnée que pour distinguer pratiquement ce qu'il faut aimer ou haïr. La raison humaine est semblable à celle de Dieu et des anges (1). Elle est l'instrument du raisonnement ; ce qui la ramène du Ciel sur terre.

La raison nous distingue de l'animal et de l'enfant. L'animal ne se trompe point, sauf dans son attente ; doué des mêmes sens que nous, il ne possède pas les notions premières ; il n'a pas ce que nous appliquons si mal (2).

L'enfant n'a qu'une raison virtuelle ; mais il a les idées innées ; son âme est grosse, et l'homme développera les virtualités de l'enfant. Si l'enfant, déclare agréablement le disciple Boson, n'a pas le temps d'être sage (3), l'homme restera quelque peu enfant toute sa vie ; il commettra des erreurs et des fautes, non par défectuosité de l'instrument, mais parce que l'esprit, destiné à la vérité plutôt qu'à l'erreur, est le fils de ses œuvres (4). Pour purifier et dépasser l'expérience sensible, la raison a besoin de la lumière divine, comme l'œil infirme a besoin de la lumière du soleil ; car elle ne saisit que par un rayon réfracté, sans atteindre la source des rayons : analogie que nous retrouvons chez saint Augustin, et sans cesse chez Plotin, Proclus et Boèce (5).

1) *De Conc. Virg.* 3, col. 436 B.

2) *De concord.* III, 11, col. 534 B.

3) *Cur Deus.* II, 13, col. 413 C.

4) *De Ver.* 6, col. 174 A. — Cf. de Vorges, op. cit. p. 103.

5) *Mon.* 33 col. 188 B. — *Prosl.* 16, col. 235 D ; passage qui rappelle S. Aug : *Tract.* 14 *in Joh.*, 1. Migne 35, col. 1502. — Proclus, *In Alcib.* I, 1. — Boèce, *De Consol. phil.* V, prosa 3. Migne 63, col. 842.

Au lieu de rechercher avec les mystiques l'union intime et immédiate de l'intellect et de Dieu, Anselme donne à la raison au-dessous de l'intellect un rôle qui n'est pas négligeable ; il lui accorde le raisonnement discursif qui l'éloigne des ténèbres et de la foi des petits. La raison pensera le genre et l'espèce ; elle concevra l'essence générale, telle que l'essence de l'homme ; elle trouvera des verbes intelligibles pour tous (1) ; et tout cela, en vertu de ses lois nécessaires et universelles, qui pénètrent l'enveloppe des phénomènes sensibles. La difficulté sera de savoir à quel titre ces lois sont dans l'âme, à la fois une et mêlée de ténèbres, et comment deviendra possible l'intuition suprême de l'intellect. Scot, conséquent avec lui-même, identifiait raison et intellect. Anselme veut-il suivre saint Augustin, qui faisait de la raison l'intelligence discursive ? (2) Entend-il concilier la logique renaissante avec la métaphysique ? Les deux solutions sont possibles. Rencontre curieuse : l'intelligence, chez Guillaume de Conches et Hugues de Saint-Victor atteint l'incorporel ; la *cogitatio* et l'*intellectus* d'Anselme signifient une connaissance plus haute que celle de la raison (3).

La définition de la raison reste assez fidèle à saint

1) *Monol.* 10, col. 158 C. et 159 A.

2) *Med.* I, col. 710 BC. — S. Aug. *De Gen. ad litt.* III, 20, col. 292 ; *de Ord.* II, 48. — Scot Erig. *De div. nat.* II, 23, col. 569.

3) *Prosl.* 2 et 3. Toutefois, sens variés du mot : « *cogitation* » : *Monol.* 62 et 64, col. 210 C. — Cf. Hugues de S. Victor, *Eruditionis didascalicae lib.* I, 4 et 5. Migne, 176, col. 744 — Guillaume de Conches, cité par Hauréau : *Hist. de la Scolast.* I, p. 438 : « Intellectus ea vis qua percipit homo incorpo- « ralia cum certa ratione qua ita sint ».

Augustin et à Boèce (1) ; elle se trouve un peu compliquée par la distinction, déjà faite par Gerbert, de la puissance et de l'acte. La puissance de la raison ne suffit pas ; il faut l'acte (2). Mais Anselme reste sobre de détails sur la puissance ; il lui est plus commode de montrer la raison en plein exercice. Il admet que l'âme se souvient, comprend et aime, qu'elle a conscience d'elle-même bien qu'elle ne se pense pas toujours (3). En dehors de toute représentation corporelle, l'âme trouve intérieurement les notions de vrai, de beau et de bien (4). La rationalité même est une notion « *per se nota* ». (5) Comme corollaire, la raison peut juger des choses externes (6), à condition de ne pas se contredire. Ainsi, dans le développement de ses virtualités natives, elle retrouvera peu à peu la réalité tout entière, de l'essence de l'âme aux espèces et aux genres cachés sous le sensible jusqu'à Dieu. La connaissance rationnelle est l'antichambre de l'intuition.

Mais si nos idées sont d'abord virtuelles, comment la raison passe-t-elle de la puissance à l'acte ? Comment arrive-t-elle à saisir l'universel à travers le particulier ? « Pour tout Augustinien, dit Mandonnet,

1) S. Aug. *De quant. an.* 25. col. 1062 et sq. — Boèce. *In top. Cic.* I. Migne. 64. col. 1044. *De Consolat. phil.* V. prosa 5. col. 854.

2) « posse et velle ». *Mon.* 68. col. 214 C ad fin. — Gerbert. *De rationali et ratione uti*, 3 : « Quod si ratione uti « actus cum potestate est, rationale autem sola potestas. Est na- « tura prius potestas, posterius actus ». Migne. 139. col. 161.

3) *Mon.* 68 ad fin. — *Mon.* 48. col. 199 B.

4) *Mon.* 68. col. 214 C.

5) *De Gramm.* 3. col. 564 B.

6) *De Fide*, 3. col. 268-269.

« c'est par l'acte de la volonté que l'homme atteint « Dieu dans sa fin et sa béatitude dernière. » (1) La raison n'accomplirait ses opérations que sous l'action illuminatrice et immédiate de Dieu, obtenue par la soumission de la volonté. Anselme fait en effet de fréquents appels à la lumière divine et à la grâce, surtout dans le *Proslogium* et les *Méditations*. Après Scot, il demande une grâce proportionnée à l'intelligence et à la foi. Mais il n'est pas de philosophe médiéval qui ne pense de même, et la grâce n'explique pas tout. Fischer, présentant les diverses opinions plausibles sur l'illumination de la raison, hésite entre elles, et cela se conçoit (2). Il est entendu que la lumière qui active la raison n'est pas empruntée directement à la métaphysique néoplatonicienne (3) ; car les dégradations néoplatoniciennes ne sont plus admises au temps d'Anselme. Que peut donc être cette lumière, sorte de médium certain de la connaissance rationnelle, s'exerçant spécialement quand il s'agit d'atteindre Dieu ? N'y aurait-il là qu'une métaphore, celle du Soleil Intelligible, empruntée à Platon par les Pères ? Dieu serait-il la lumière et la vérité, comme auteur de tout ce qui est vrai et intelligible dans le monde ? (4) Fischer, en rappelant la *cognitio in rebus æternis* d'Augustin, se rapproche, semble-t-il, de la solution la plus satisfaisante. Le passage du *Proslogium*, d'après lequel nous n'apercevons que *dans* et *par* la lumière divine, est une allusion à la

(1) Mandonnet, *Siger de Brabant*, 1re éd. 1899, p. LXVI.

(2) Fischer, op. cit. pp. 47 à 49. Comparer à la page 28 où il parle de processus possible dans le sens Aristotélico-Scolastique.

(3) Baeumker, op. cit. p. 372.

(4) *Prosl.* 16, 17, 14. — S. Augustin, *De Lib. arb.* II, 15, col. 1262. — Fischer, pp. 47-48.

vision intuitive immédiate (1). Partout ailleurs, nous ne trouvons que l'innéisme. Si la raison collabore avec Dieu, celui-ci n'est ordinairement présent que comme maître de la grâce (2). C'est à la raison de prendre conscience d'elle-même, de se chercher vraiment (3) ; elle est la même chez chaque homme ; seul le contenu varie suivant le tour de la pensée discursive (4).

C'est de l'innéisme, et de l'idéalisme aussi, avec tous les éléments dont Descartes tirera plus tard un formidable parti : connaissance immédiate de soi-même, main-mise directe sur Dieu, et par là, connaissance possible des lois de la matière (5). Les idées cartésiennes seront des réalités ; ici les idées sont des êtres (6). Nous admettrions volontiers avec Beurlier l'expression d'idéalisme théologique, seule forme possible à cette époque de l'idéalisme objectif (7). En effet, les idées que nous portons en nous sont des similitudes de la réalité ; elles ont leur première existence dans l'Etre (8), et leur vie, leur réalité substantielle dans le Verbe. Dans ces limites, tandis que le corps atteint la matière concrète, l'âme

1) *Prosl.* 16, col. 235 D.

2) Fischer. p. 49. Heitz abonde dans notre sens, quand il soutient que la raison est une illumination subjective, inspirée d'Augustin, mais qu'Anselme a eu tort de ne pas délimiter les domaines naturel et surnaturel.

3) *Monol.* 68, col. 214 BC. — Cf. Scot Erig. *De div. nat.* II, 32, col. 611 début.

4) Cf. Plotin. *Enn.* VI, 8, 36.

5) *Monol.* 33, col. 187 C.

6) Expression de Malebranche. *Rech. de la Vérité*, III, 2, 3, p. 395.

7) Beurlier. rev. cit. p. 694.

8) *De Conc. Virg.* 3 col. 436 B. — *Monol.* 33-34.

pénètre en vertu de ses forces actives les substances, tantôt individuelles, tantôt universelles, qui sont aussi distinctes de l'intelligence que le corps l'est des sens. A quoi bon chercher l'illumination spéciale de Dieu ? On conçoit que dans une *Méditation* (1) Anselme ait insisté sur la soumission de la volonté aux dispositions de Dieu, et même à l'illumination divine. Mais le rôle de la raison est ramené à de justes proportions dans le *Monologium*, où est formulée nettement la hiérarchie logique des êtres, le simple au-dessus du composé, le spirituel au-dessus du corporel, le rationnel au-dessus de l'irrationnel (2). En vertu de cette hiérarchie, l'âme peut saisir, en dehors d'elle-même, un monde qui est disposé pour elle et Dieu dont elle est l'image. Dieu doit l'éclairer ; mais elle peut être éclairée (3). L'argument ontologique nous montrera que tout dépend de la valeur des idées.

Augustin est ici le maître direct. Il a accordé à l'homme la raison (*mens, ratio*). Tout en croyant que le raisonnement permet de découvrir dans les formes essentielles la représentation des archétypes éternels (4), il fait de la vérité le bien de toute raison. La vérité est la Raison même, et elle illumine notre âme (5) ; elle est une et plus haute que nous, quelle que soit notre part. Ni en nous, ni dans les objets, nous ne trouverons la raison suffisante de la vérité immuable et nécessaire des choses ; il faut la cher-

1) *Medit.* 19, 3 et 4, col. 805-806.

2) *Monol.* 27, et 31, col. 184 C et 185 début.

3) *Prosl.* 1 et 2 : « Quidquid intelligitur, in intellectu est ».

4) S. Aug. *De Lib. Arb.* II, 12, 33, col. 1259.

5) id. *De Trin.* XII, 14, col. 1009 et 1010.

cher dans les Idées divines. Au lieu des Idées séparées de Platon, des Idées dégradations néoplatoniciennes de l'Un, Augustin place les idées, formes éternelles dans le Verbe Divin ; et il semble qu'il soit suivi par Anselme, tandis que Chalcidius, puis Scot Erigène les localiseront en dehors de Dieu (1). Il formule l'exemplarisme qu'accepteront les Platonisants du Moyen-Age. Les idées, formes, principes, causes, raisons stables, immuables et éternelles subsistent dans l'Intelligence du Créateur (2). Les êtres de la nature ne sont que l'expression des idées divines ; et la science n'est possible que par le Verbe, Lumière véritable, Lieu des Idées et du monde intelligible (3). Mais le *Logos* est en nous aussi (4) ; c'est notre raison personnelle, calquée sur le type éternel dont elle est l'image (5) ; et cette raison peut connaître, si elle s'attache à contempler les vérités éternelles (6). Saint Augustin est évidemment innéiste, et il est hanté par les doctrines de la réminiscence. Il confond plus qu'Anselme le subjectif et l'objectif, et il insiste da-

1) Scot Erigène. — *De div. nat.* I. 3 ; col. 443 ; I. 12 ; I, 14 ; I, 16 ; II. 19 ; III, 2 ; III, 19 et 25. — Hauréau, *Philo. Scol.* I, p. 401.

2) Cf. le passage célèbre de S. Aug. : *De 83 qq.*, q. 46. col. 30 fin : « Has rerum rationes appellat ideas Plato ; non so- « lum sunt ideæ ; sed ipsae sunt verae, quarum participatione « fit ut si quidquid est. quoquo modo est ». — Tract. I. *in Evang. Johan.* 18, col. 1338. — *De gen. ad litt.* V, 18.

3) S. Aug. *Confess.* VII, 9, 13, col. 740.

4) Idée chère aux stoïciens, et reprise par Anselme avec son verbe humain. — Cf. Zeller. *Hist. de la philo.*, IV, p. 67, n. 1. — Hoehne. op. cit. p. 24.

5) S. Aug. *De Lib. arb.* II, 10, 29 ad fin. — *De Trin.* XV, 3 ; XIV, 8 et 12.

6) Id. *De Trin.* XII, 7, 12, col. 1004.

vantage sur cette lumière de l'éternelle raison qui éclaire notre esprit (1). Tous deux sont d'accord sur ce point, qu'avant d'être connue la vérité est déjà tellement dans l'esprit qu'elle peut être comprise (2).

Mais l'appoint néoplatonicien par Chalcidius, le pseudo-Denys et Scot, n'a pas été négligeable. La marche concordante de l'*Institution Théologique* et du *Monologium* est frappante. Proclus base la connaissance intellectuelle sur l'affinité entre le connaissant et le connu ; or notre âme contient les *vraies raisons*, la réalité et l'essence des choses (3) ; c'est qu'elle a une puissance de lumière, qui lui vient d'en haut, tout en possédant intérieurement l'objet qu'elle connaît. Les hypostases néoplatoniciennes simplifient d'ailleurs le côté objectif de la connaissance, puisque la deuxième hypostase, l'Intelligence, contient le monde Intelligible, formé par les Idées qui sont ses actes (εἴδη, ἰδέαι, λόγοι). Les Idées sont des *archétypes*, la raison d'être du sensible (4). Le pseudo-Denys, qui est cité dans les *Méditations* d'Anselme (5), fait appel aux exemplaires dont la similitude se retrouve

1) Id. *Retractat.* I, 8, 2, col. 594.

2) Id. *De Trin.* XIV, 11, 14, col. 1048 et 15, col. 1052.

3) Procl. *Instit. theol.* 102, 197, 204.— Cf. Gonzalès, op. cit. I, p. 536. — « L'âme, dit déjà Porphyre, contient les raisons des choses : elle travaille selon elles, soit excitée par ces choses, soit en se tournant d'elle-même vers elles ; provoquée, elle projette ses sens vers l'extérieur, mais en elle-même elle s'occupe des intelligences. (Porphyre, *Sentences*, 17).

4) Proclus, *In Alcib.* I, 1. Cf. Grandgeorge, op. cit. pp. 82-84.

5) *Homélie*, IV, p. 608 D : « divina caligo est inaccessibile lumen ». La citation d'Anselme correspond à la traduction de Scot : *Ep. à Dorothée*, V. Migne 122, col. 1178. — Id. trad. du *De div. nomin.* 13, col. 1169 C, et 1170 D.

dans le monde des existences (1). De même, dit-il, que le soleil illumine de sa lumière, Dieu éclaire les intelligences. Nous pouvons et devons d'ailleurs utiliser les éléments grammaticaux et logiques (2) ; mais nous ne pénétrerons dans le sanctuaire de la divinité qu'avec la grâce divine, grâce qui ressemble singulièrement à l'illumination intérieure des Hiérophantes.

Scot considère les idées déposées dans le Verbe Divin comme les archétypes primitifs, les formes dans lesquelles sont restées cachées les immuables raisons des choses, avant que les choses n'existent (3). Tandis que les pures intelligences sont entraînées mystérieusement vers la connaissance divine, par une grâce ineffable où ne subsiste aucune surprise (4), l'âme a besoin du don rationnel pour atteindre les essences ; elle sort de sa nature pour comprendre Dieu. Devenue le νοῦς, l'*anima,* l'*intellectus,* la *mens* (5), il lui faut encore une lumière qui la prévienne et l'éclaire (6) ; illuminée, elle devient une théophanie divine ; en se reconnaissant, elle retrouve Dieu. « *Vertitur in Deum* ». L'homme n'est-il pas une notion éternellement présente dans l'intellect divin ? (7) Avec audace, Scot déclare que la notion par laquelle l'homme se connaît est en lui-même substantiellement. Où subsisteraient les qualités et les quantités, si leurs notions n'étaient dans l'âme du

1) Scot Erig., trad. du *De div. nom.* 7, col. 1155 C.

2) Ibid. 4, col. 1129 — 1131-1132 — 1135 A.

3) Scot Erig. *De div. nat.*, II, 2, col. 529 B ; V, 17, col. 888 B.

4) Id. *De div. nat.*, II, 22, col. 564 A.

5) Ibid. II, 23, col. 574 B.

6) Ibid. II, 31 et surtout II, 5, col. 531.

7) Ibid. IV, 7, col. 769 B et 770. — Cf. Schmidt, *L'Eglise d'Occident*, p. 69.

sage ? Notre âme a une vertu intellective dérivée du *Logos* et ressemble ainsi au Principe (1).

Les Chartrains trouvent à leur tour dans les essences rationnelles les objets des idées. Sans doute, dit Hugues de Langres, notre esprit ne crée pas les idées, mais il se contente de les juger (2). Thierry de Chartres voit tout en Dieu, parce que Dieu est l'Un (3). Saint Anselme, qui a connu l'école chartraine, est fréquemment d'accord avec un système où le sujet est un comme l'objet qu'il connait ; mais ce système c'est celui des Platoniciens : l'homme peut surprendre le mystère des idées ou des hypostases, à condition seulement d'être initié ; autrement, sa raison reste obscurcie : faute individuelle, supposait Platon ; faute héréditaire, croit Anselme, d'après le dogme. La pensée reste identique. La grâce supplée à la faute, et réveille l'idée endormie dans notre âme (4).

Descartes est un rationaliste. Mais ses conceptions sur la raison et les conditions de son exercice, eu égard à la science qu'il construit, ne se différencient pas outre mesure des conceptions d'Anselme. La raison chez Descartes et ses disciples, qui tous emprunteront plus ou moins au philosophe du Moyen-

1) Scot. *De div. nat.* IV, 7. col. 769 D ; Scot cite S. Justin, *Apol.* II, 13. Migne P. G. 6. col. 468. Pour S. Justin, c'est la révélation surnaturelle qui féconde les idées innées, comme la croyance en Dieu. (*Apol.* 1, 46, col. 398).

2) Cf. Migne. 142. col. 1327.

3) Clerval, op. cit. p. 256.

4) *Prosl.* proœm. col. 224 B. Nous retrouvons dans l'*Itinerarium mentis* de S. Bonaventure cette théorie, d'après laquelle nous ne connaissons la nature que *per vestigium*, tandis que la vérité suprême surgit de l'accord entre notre raison et Dieu qui l'illumine. (de Wulf, p. 304, avec des réserves).

Age, est une ; et à condition de suivre des règles et de réfléchir, elle nous met en possession de la science des réalités qui nous assure le maximum de bonheur humain. Nous savons que pour Descartes la méthode est en nous. Au fond, Anselme avec son illumination donne-t-il un autre rôle à la raison ? La seule différence serait dans l'origine de la lumière, qui éclaire nos idées innées. Mais Descartes, bien que rationaliste, n'en fait pas moins de Dieu le garant des idées trouvées par l'esprit. C'est Dieu, créateur et réalisateur des idées claires et distinctes, qui permet le passage de la certitude du possible à la certitude du réel.

Il faut avouer que la pensée d'Anselme se retrouve mieux chez Malebranche, disciple de saint Augustin et de Descartes. La Raison universelle, déclare Malebranche, n'est autre que le Verbe ; quand nous pensons le monde, nous le pensons dans le Verbe de Dieu (1). Notre raison atteint la connaissance véritable sous condition d'une illumination suffisante. Dieu connu en lui-même bien qu'incomplètement, l'âme connue intuitivement, les choses connues par leurs idées, n'y a-t-il pas là un développement de la doctrine d'Anselme, sauf la vision en Dieu qui dépasse certainement l'idéalisme du Docteur ? Cette réserve faite, Malebranche reste le Cartésien le plus proche d'Anselme, parce qu'avec lui il est surtout platonisant et Augustinien.

§ II. La méthode rationnelle. La Grammaire et la Logique

La raison, avant d'atteindre l'Essence, doit s'exercer. La grammaire est nécessaire, puis la dialectique. Socrate fixait la valeur des mots, avant celle des

(1) Malebranche, *Entretiens métaphysiques*, III, § 2.

concepts. Anselme fait de la grammaire le premier procédé logique, sans aller aussi loin que la Scolastique postérieure, qui aboutira à des querelles de mots.

Les lettres d'Anselme contiennent de curieux renseignements sur l'étude de la grammaire, sur la lecture des « *auteurs honnêtes* », comme Virgile et Perse, sur l'examen des textes précis, des commentaires ou des gloses (1). Mais le but de ces lettres est essentiellement pratique, tandis que le *De Grammatico* est écrit dans un but théorique. C'est un dialogue entre maître et disciple en vue de fixer la valeur des mots, avec leur sens grammatical et logique. On a tour à tour diminué ou exagéré l'importance de cet ouvrage.

Cousin comparait la *nullité* du *De Grammatico* à celle d'une lettre de Gerbert, adressée à Othon, à propos de l'*Introduction de Porphyre* (2). Pour Vigna, ce serait la seule œuvre philosophique d'Anselme : « Il est vrai, croit-il, qu'un autre dialecticien prouve-« rait facilement le contraire. » (3) De Vorges bâtit sur le « *De Grammatico* » tout un système métaphysique, tandis que Frank y trouve des hardiesses qui contredisent les thèses habituelles de l'écrivain (4).

1) Cf. les lettres à Maurice, qui étudiait près d'Arnould le Grammairien : I. 34 et I. 35, col. 1106-1107 ; I. 55, col. 1124 ; à son neveu Anselme : IV. 31. Migne. 159, col. 217 et IV. 114, col. 261. Anselme aime les gloses des Grecs. *Ep.* I. 51, à Maurice, col. 1120. — Cf. Compayré. *Histoire de la pédagogie*, I. pp. 50-57-58.

2) Cousin. *Fragments philosophiques*, 2e vol. Paris, 1865, p. 102.

3) Vigna, op. cit. pp. 30-32 et 38.

4) De Vorges, op. cit., pp. 173-174. — Franck. *Dict. philos.*, art. *Anselme*.

Enfin Hauréau y a découvert toute une théorie des universaux. Raban Maur, nous dit-il, pour préparer ses élèves à l'intelligence des problèmes logiques leur faisait un cours de grammaire générale, puis leur commentait l'*Interprétation* d'Aristote, traité sur les éléments du discours qui précédait l'étude des Catégories d'après Boèce. Hauréau ajoute que « dans les « Catégories, il faut établir l'intime relation des con- « cepts (désignés par les mots) avec les choses. » (1) Il oublie trop qu'Aristote n'est guère connu à l'époque d'Anselme (2). Celui-ci avait certainement entre les mains la version de Boèce sur les *Catégories*, et probablement la traduction du περί Ἑρμηνείας. Mais si l'on pouvait au XI[e] siècle, avec l'aide de Boèce, enseigner la logique suivant la méthode d'Aristote, il est osé d'ajouter : suivant sa doctrine ; car on ne connaissait d'Aristote que le côté grammatical et logique (3).

L'étude des méthodes du XI[e] siècle et la lecture du prologue du « *De Veritate* », où Anselme parle de son quatrième ouvrage comme d'une introduction à la dialectique (4), suffisent pour remettre à sa place le *De Grammatico*. Cette œuvre n'est pas un pur artifice (5), mais un souvenir de Platon et de Socrate. La science qui enseigne quelles lettres peuvent être unies, c'est la grammaire ; la science qui s'occupe

1) Hauréau, *Singulur histor.*, pp. 104-105.

2) id. *Philo. Scolast.*, I, p. 75.

3) Ibid. p. 114. — *De Gram.* 17. col. 576 B.

4) *De Ver* prol. col. 467 B : « Non inutilem, ut puto, in- « troducendis ad dialecticam ». Ce texte est cité par Sigebert de Gembloux : *De Script. eccles.* apud Fabricium, *Hist. eccl.* p. 114 et par dom Rivet, *Hist. Littér.* IX, p. 427.

5) Prantl soutient l'opinion contraire. *Gesch. d. Logik*, II, p. 89.

du genre et de l'espèce, c'est la dialectique. Grammaire et dialectique ont un objet différent (1). Or le maniement des mots (*voces*) est un excellent exercice, pour pouvoir lutter contre les purs dialecticiens qui soulèvent des questions instantes et donner une leçon aux sophistes présents et peut-être aux sophistes futurs. Roscelin est dangereux, et Abélard se prépare. Anselme, qui a essayé dans le *Monologium* et le *Proslogium* de conformer sa thèse unitaire au dogme et au platonisme, et sans doute aux visées politiques de l'Eglise, met ici à la portée de ses disciples les fondements de sa doctrine : « Tu ne travailles pas « pour les doctes, dit Boson, mais pour moi et pour « ceux qui réclament avec moi. » (2) Ainsi Descartes s'adressera aux ignorants de bonne foi, et ne confondra pas grammaire et dialectique (3).

Anselme enseigne à Boson les moyens de répondre à ceux qui confondent signification et appellation : il s'agit de Roscelin, et peut-être de Bérenger (4). Aussi ce petit livre a tout au moins une valeur historique. Les abus de la logique venaient, dès le XIe siècle, d'abord de la transposition des idées du Grec en Latin avec les premiers logiciens, Boèce, le pseudo-Augustin (5) et les grammairiens, Donat et Cassiodore, puis de la nécessité, pour des hommes à peine instruits et prenant facilement les mots pour

1) *De Gram.* 18, col. 577 B. — Cf. ibid. 21 et 20. — *De Fide*. 2, col. 265 B. « Qui nondum intelligit, etc ».

2) *Cur Deus*, I. 2, col. 362 B.

3) Descartes: 7es *objections*. *Rép. au P. Bourdin* : « Il n'a « rien à démêler avec moi là-dessus, mais avec les grammairiens ». (8e remarque, ad med).

4) *De Gram.* 18.

5) Le *De Grammatica* du pseudo-Augustin, inscrit par Migne parmi les œuvres de S. Aug.

des symboles exacts de la réalité, de s'exprimer dans une langue éminemment synthétique et qui n'était plus une langue parlée. Aussi fallait-il fixer les mots en fonction des idées. Anselme a plaidé plus d'une fois en faveur d'expressions ambigues qu'il avait dû employer.

Le *De Grammatico* se rattache d'un côté au *Monologium* et de l'autre au *De Veritate*. Un passage, qui légitime peut-être l'accusation d'avoir réalisé les universaux, est celui où le philosophe cherche ce que peut être l'unité logique (1). L'unité ne saurait sortir de la pluralité que si les parties composantes sont du même prédicament : (l'animal est composé de corps et d'âme) ; ou s'il y a convenance entre le genre et la différence de l'un et de plusieurs (exemple : le corps de l'homme) ; ou quand se rencontrent l'espèce et une collection de propriétés, comme dans Platon. Envisagé sous cet angle, le *De Grammatico* est justement la préface du *De Veritate*. Il faut, pour expliquer le devenir, le multiple, atteindre l'Idée qui domine les autres et qui rend compte de toutes les questions qui pressent notre esprit. Or l'ordre logique est simple, vu surtout à travers l'Exemplarisme. Les idées s'unissent, du moment où leurs relations, leurs combinaisons sont claires. C'est exactement ce que pensait Platon (2). Roscelin, partant d'une autre conception métaphysique, trouve le réel dans les données sensibles, et ne comprend pas les choses les plus simples. Il faut lui apprendre la grammaire, puis

1) *De Gram.* 20, col. 579 : « Item unum non fit ex pluribus, « nisi aut compositione partium... aut convenientia generis et differentiae unius... aut specie et collectione proprietatum ».

2) Cf le Sophiste de Platon et l'exemple célèbre de Théétète qui vole : « Le discours naît de l'union des noms et des verbes »

la logique ; sa raison se soumettra peut-être mieux aux clartés de la métaphysique.

La discussion entre Anselme et Boson sur le mot *Grammairien* a son origine dans Boèce. Celui-ci avait défini Grammairien tour à tour à titre de substance première, puis de qualité (1) ; il avait exposé la signification verbale des Catégories (2) ; ses exemples sont fréquemment reproduits par saint Anselme (3) ; la définition logique de l'homme, animal raisonnable mortel, se retrouve chez lui ; il est vrai que cette définition, venue de Platon, est également chez saint Augustin et est citée dans l'*Isagoge* de Porphyre. En dehors de Boèce, Anselme n'avait guère à choisir parmi les logiciens ; et aucun d'entre eux ne pouvait l'éclairer sur la nature des choses. Peut-être a-t-il pu tirer quelque parti du « *De quantitate animæ* » de saint Augustin (4), et des *Catégories* du pseudo-Augustin apparues avec Gerbert (5) ; en tout cas, si Abélard analyse quatre *voces* sur cinq, Anselme ne les connaît que vaguement ; et dans ce domaine, tout reste pour lui purement logique. Il ajoute timidement à propos des *Catégories* : « Cela a rendu nécessaire « de dire ce que sont les choses, puisque les mots ne « signifient que les choses. » (6) L'œuvre d'Aristote

1) Prantl. *Gesch. d. Logik*, I. pp. 187 et 217.

2) Boèce (*Categor. IV in Boeth. versione*).

3) Mêmes exempless sur le feu qui chauffe, sur les propositions contraires et opposées.

4) S. Aug. *De quant. an.* 25-47, col. 1062. — Cf. Van Weddingen, op. cit. p. 36.

5) Cf. Migne, P. L. 32, col. 1421 et sq. — Mignon, op. cit. I, p. 41. Cf. sur les ouvrages de grammaire et de logique, *Introd.* de Porphyre, *Catégories*, *De interpretatione* d'Aristote : Ueberweg-Heinze, op. cit. II, p. 41. — Hauréau, *Philo. scol.* I, p. 95. — Cousin, *Introd. aux ouvr. inédits d'Abélard*, p. 53.

6) *De Gram.* 17, col. 575-576 : « quoniam voces non signifi-

serait incomplète ; il n'aurait cherché que des rapports nominaux. Il y aurait lieu de savoir ce que sont les objets signifiés par le nom ; mais on ne peut le savoir ni par Aristote dont on ne possède qu'une œuvre incomplète et des traductions, ni par ses disciples qui sont trop discrets (1).

Qu'il y ait pour Anselme une harmonie entre la réalité objective et le concept dégagé de toute donnée sensible et fixé par le mot, on ne saurait en douter. Mais l'objet de la représentation intellectuelle que fixe le mot correspond adéquatement, non aux objets extérieurs, mais aux idées ou essences que l'esprit découvrira plus ou moins clairement dans l'Essence Exemplaire et Créatrice, après une préparation délicate. « Scot, nous dit Mandonnet, se sert de la Logi-
« que qu'il considère comme un art verbal et de la
« dialectique ; mais probablement comme Anselme
« et les platoniciens, il pose dans l'ordre réel des
« entités correspondant aux concepts, tandis que
« tous les autres, nominalistes et réalistes, auraient
« cru que la Logique était une science verbale com-
« me la Grammaire et la Rhétorique. » (2) Si l'on entendait ainsi la question, Roscelin et Gaunilon deviendraient aussi incompréhensibles qu'Anselme ; pour tous les hommes de cette époque, les idées dominent le monde ; tout dépend de la valeur de la raison.

Isidore de Séville avait déclaré que les anciens ont

« cant nisi res, dicendo quid sit quod voces significant, necesse
« facit dicere quid sint res ».

1) Ibid. col. 576 B : « Sequaces ejus ». — « Nullo modo eo-
« rum scripta hoc aliquem opinari permittunt ».

2) Mandonnet, *Scot Erigène et Jean le Sourd*, Revue Thomiste, juillet 1897, p. 392.

nommé beaucoup d'objets selon leur nature, dont quelques-uns arbitrairement, et que la connaissance est plus facile pour qui possède l'étymologie (1). Or le mot grammairien, déjà discuté, pouvait servir de thème pour un exercice d'école en vue de préciser l'emploi des mots. Le mégarien Alexinus avait tourné en ridicule cet argument : mieux vaut être grammairien que non ; ce à quoi un stoïcien répondait que grammairien pouvait signifier profession ou possession de connaissances (2). Saint Augustin avait démontré que l'homme n'est pas forcément grammairien (3).

Grammairien, se demande Anselme, est-il substance ou qualité ? Logiquement la substance est le genre suprême ; au-dessous, sont des genres plus ou moins prochains comme l'homme et au-dessous le grammairien (4). Si je parle d'un animal, je n'ajoute pas à sa définition l'espèce : raisonnable (5) ; car si le raisonnable est animé, la réciproque n'est pas vraie : la distinction sera marquée par la différence spécifique (6). On marquera de même la différence entre homme et grammairien ; car le grammairien est animal, puis grammairien (7). Nous sommes jusqu'ici

(1) Isidore de Séville, *Etym.* I, 29, 2, Migne, 82, col. 105.

(2) Ogereau, op. cit. pp. 66-67. — Cicéron, *De nat. Deor.* III, 9, 20.

(3) S. Aug., *De quant an.*, 25, 47, col. 1062. Le *De Grammatica* du pseudo-Augustin, ne ressemble guère à l'ouvrage d'Anselme.

(4) *De Gram.* 1 et 2.

(5) Ibid. 3 : « Substantia animata sensibilis ».

(6) Ibid. pass. — *De Lib. Arb.* I, col. 490 BC.

(7) *De Gram.* 9 et 8. — Boèce, *In categorias Aristot.* 3, Migne, 64, col. 240.

proches d'Aristote et de ses sectateurs, Boèce, Alcuin et autres.

Sans doute, le Grammairien, qui possède la substance homme, a besoin de la Grammaire pour étayer sa position, son *essence* de grammairien (1). Signalons les hésitations d'Anselme entre les expressions de substance et d'essence ; mais il ne s'agit ici que d'exercice logique. Tout être se distingue par son essence, et le grammairien introduit avec lui l'essence grammaire. Nouveau genre à première vue, puisque le grammairien reçoit plus ou moins de l'essence nouvelle, suivant sa science ; il n'en reste pas moins un homme ; car les essences se classent en genres et espèces pour qui sait les préciser. Je ne connais mon colombier, disait Platon, que si je connais distinctement toutes mes colombes ; le grammairien d'Anselme possède la grammaire, mais il est d'abord un homme (2).

Le syllogisme ne suffirait pas à établir ces différences de genre et d'espèce ; car il a une valeur plus formelle que matérielle (3) ; et il faut que les mots aient un sens rigoureusement rationnel. Le syllogisme permet de peser chaque notion, de constater par exemple qu'en vertu du tiers exclu la pierre n'a

1) *De Gram.* 5 : « Esse hominis non indiget grammatica, « et esse grammatici indiget grammatica », col. 564 C. — Ibid. 3.

2) Ibid. 8.

3) Ibid. 4 : « Sententia ligat syllogismum, non verba ». — L'abus du syllogisme n'existe pas encore. Descartes aura des idées analogues, tout en se défendant syllogistiquement. Il est vrai qu'à ses yeux le syllogisme, instrument formel, assurera le passage mathématique du spécial au général, dans de tout autres conditions. Le Moyen-Age, absorbé dans le domaine qualitatif n'a pu pousser jusque là.

pas la rationalité (1), enfin de fixer les rapports entre les concepts et les mots qui les expriment ; mais il reste pour la pensée une pure forme, utile à rendre plus ou moins forts les meilleurs raisonnements : arme humaine qui ne doit être que provisoire, telle est la conséquence que n'indique pas le philosophe.

De toute façon, il faudra classer d'après le genre et l'espèce. On éliminera la relation, qui n'influe pas sur la diversité des êtres, par exemple entre celui qui a un fils et celui qui n'en a pas ; avant d'être l'*homme* de quelqu'un ou son maître, on diffère de lui, on est ce qu'on est (2). En réservant la relation, qui subsiste de l'émanatisme néoplatonicien, en évitant de la mêler aux variations du monde sensible, le philosophe théologien sauve de toute discussion logique la Trinité divine.

Grammaire et logique ont suffisamment à démêler avec les données d'essence et de substance, de substance et d'accident, de substances et de qualités. Il faut donc marquer d'abord la signification des mots qui expriment les idées, en spécifiant les cas où le terme est seulement appellatif. Roscelin confond signification et appellation, et donne aux *voces* une valeur inattendue ; il faut leur restituer leur prix réel (3). Si tôt ou tard il faudra passer de la vérité de la signification à l'étude de la vérité métaphysique, l'une n'est pas l'autre (4). Avant de déterminer ce que sont les choses, voyons ce que signifient les mots. Oublions le texte du « *De Fide* » teinté de réalisme,

(1) *De Gram.* 7.

(2) Cf. *De process. Sp. S.* 3, 5 et 6, col. 296 B.

(3) *De Gram.* 17 et 18.

(4) *De Gram.* 17 et 19. *Lib. cont. Gaunil.* 3 et 7.

pour suivre la discussion logique (1), où Anselme se réclame des *Catégories d'Aristote,* telles qu'on les connaît de son temps.

Le grammairien est un exemple commode. Le commentateur inconnu de Capella avait bien donné l'exemple de la Rhétorique (2). Mais la grammaire ressuscitée par les premiers médiévaux, si étudiée à Bologne comme à York et attirée vers la Logique par la question des *voces,* s'alliait mieux au système d'Anselme.

Boèce avait défini le grammairien d'après la substance, puis d'après la qualité. Anselme, se basant peut-être sur la définition d'Augustin : « L'homme « est un animal raisonnable mortel ; n'ajoutez pas « grammairien », garde pour la catégorie de *substance* le terme : homme, comme marquant les caractères essentiels de l'être humain ; blanc ou grammairien sont toujours indiqués comme des qualités (3). Toutefois, blanc est simplement appellatif ; grammairien signifie un individu du genre animal et de l'espèce humaine, sachant la grammaire ; le terme est significatif pour la grammaire et appellatif pour l'homme. Dans la discussion, homme est sujet, rien que sujet ; grammairien est sujet ou attribut suivant les cas ; blanc est toujours attribut. « *Si quæris de* « *voce,* explique le disciple, grammairien signifie « une qualité ; si *quæris de re,* il est une qualité. — « Les *voces,* répond le Maître, désignent chez Aris- « tote les choses qu'elles *signifient* et non celles dont

1) *De Vide.* 3, col. 266 C. — 268 A — 269-272 AB. — Roger. *Les lettres class.* etc. pp. 320, 322, 323.

2) *De Gram.* 7.

3) *De Gram.* 11 et 12, 17 ad fin, 19, col. 578 C. — S. Augustin, cf. plus haut.

« elles sont *appellatives*. » Grammairien signifie une qualité et ne saurait être employé qu'à titre de qualité, « bien qu'il soit vraiment une substance, suivant « l'appellation. » (1)

Anselme croit suivre Aristote et ses disciples, dans sa distinction des trois notions d'homme, grammairien et blanc. Il entend bien que la *quiddité* se différencie de la *qualité*, bien que formant avec elle dans les objets ou êtres concrets une seule réalité ; c'est la *quiddité* seule qui marque l'être dans son essence comme l'indique la définition nominale. Nous ne lisons pas, comme Van Weddingen (2), que le blanc tient sa réalité de la substance blancheur, mais que le blanc n'est attribuable qu'à un *sujet*, qui possède cette qualité ou cet accident. Le blanc n'existe pas *seul* (3). On a donné d'un passage anodin une interprétation trop réaliste. La couleur est une *qualité* qui ne peut être qu'*appellative de la substance* : homme ou animal. L'exemple du cheval blanc et du bœuf noir est clair (4). Je puis dire : frappe-le ; frappe le blanc, ou frappe le cheval. De qui s'agira-t-il ? (5) Si l'on ne m'indique pas le cheval, je chercherai n'importe quel objet blanc.

A lire le chapitre 14 du *De Grammatico*, la con-

1) *De Gram.* 18, col. 577. — Cf. Boèce. *In Porphyr. dialogi a Victorino translati*, I, *de Genere*. Migne, 64, col. 37 et 47. — Anselme ne reste pas d'ailleurs rigoureusement fidèle à sa distinction des *voces* et des *res*.

2) Van Weddingen. op. cit. p. 39.

3) *De Gram.* 190, col. 578 B : « Res quae appellatur al- « bus non est unum aliquid ex habere et qualitate constans : « quia nihil appellatur albus, nisi res quae habet albedinem, « quae nunquam constat ex habere et qualitate. »

4) *De Gram.* 14.

5) Ibid. col. 573 B.

ception métaphysique des essences conduirait, non au réalisme, mais à l'indifférentisme de G. de Champeaux et d'Abélard. Le blanc ne signifie-t-il pas de façon indéterminée ce qui possède la blancheur, et non *ce qui a ceci ou cela* comme un corps ? (1) L'exemple de la couleur, si souvent cité à propos du *De Veritate,* est indiqué ici par le disciple : « Le « corps entraîne avec son existence ou sa disparition « l'existence ou la disparition de la couleur, comme « la signification entraîne la rectitude. » (2) Le Maître refuse la comparaison, mais reste muet sur la couleur. La blancheur ne convient pas plus en elle-même au cheval qu'à l'homme ; elle se classera, à titre qualitatif, sous un genre ou une espèce nettement significatifs. Cheval signifie une substance *per se, et non per aliud* (3) ; la blancheur (4), déclare le disciple qui semble avoir le monopole des idées un peu osées, est ajoutée à titre de détermination accidentelle, grâce à la vue. C'est l'expérience sensible qui me donne le cheval blanc, et quand je cherche les accidents possibles qui déterminent les substances, l'expérience me les donne dans les êtres individuels.

Tout se réduit ici à la distinction de la signification et de l'appellation. Anselme veut combattre les dialecticiens qui écrivent sur les *voces* dans le sens de la signification, tout en les utilisant verbalement dans le sens appellatif ; il veut éclaircir les expressions

1) *De Gram.* 21.

2) *De Ver.* 13, col. 484 D. — *De Gram.* 14 et 21, col. 580 B : « Albus sive album semper significat aliquid album ».

3) Ibid. 14, col. 574 A.

4) Ibid. pass. : « Quoniam scio albedinem esse in equo, et « hoc per aliud quam per nomen albi velut per visum intellecta « albedine ».

des grammairiens, qui sont différentes lorsqu'il s'agit de la forme ou de la nature des choses (1). Roscelin emploie le même terme dans deux sens opposés, et voilà ce qu'il faut éviter. Les mots, disait déjà Raban Maur, ne signifient ni les sensations ni les choses, mais les choses telles qu'elles sont conçues par l'intellect (2). Raban se préoccupait de la valeur logique du mot, sans se prononcer sur la valeur métaphysique de l'idée. Ainsi fait Anselme dans le *De Grammatico*. Cette œuvre, entachée de réalisme par les commentateurs, nous apparaît uniquement comme une utile préparation à la dialectique. Pour Anselme qu'on pourrait ici ranger parmi les nominalistes, les réalistes ou les conceptualistes, penser le mot n'est pas penser la chose même (3). Le seul cas où se confondent la vérité métaphysique et la vérité de signification est celui où l'objet existe nécessairement par le fait même que le mot est pensé (4). Ici, le Docteur n'est qu'un écolâtre qui écrit un ouvrage de préparation et de précaution ; et les conclusions sont maigres. Lorsqu'il a prouvé que l'homme est un animal mortel raisonnable, lorsqu'après Augustin et Boèce il l'a séparé de la bête, il ne sait tirer que cette conséquence : « Le nom d'homme est principalement « significatif et appellatif de la substance : *hom-* « *me.* » (5) Le nom de grammairien s'ajoute comme

(1) Ibid. ch. 18. col. 577 AB.

(2) Hauréau. *Philo. Scol.* I, p. 143.

(3) *Prosl.*, 4 : *De Gram.* 17-19-21 fin.

(4) *Lib. apolog.* 1.

(5) *De Gram.* 12 : « Quamvis omnia simul, velut *unum* « *totum*, sub una significatione, uno nomine appellentur homo : « sic tamen hoc nomen est significativum et appellativum substantiae ».

un accident à cette substance, tandis que le nom de blanc peut s'ajouter à d'autres (1).

Il ne s'agit donc que d'une forme élémentaire de la pensée, d'une Logique formelle. Sans doute Anselme, conformément à ses premiers écrits (2), est logicien pour défendre sa métaphysique. Mots comme pensées correspondent aux divins Exemplaires, puisque toute idée est en Dieu à titre d'exemplaire, de forme ou de règle (3). Mais la grammaire et la logique, en soumettant à leurs lois la signification exacte des mots, préparent une bonne dialectique. Les élèves pourront discuter avec compétence, en face d'adversaires ou de chrétiens peu habiles.

§ III. La dialectique.

La grammaire fixe les mots ; la dialectique trouve les essences, en prenant de la réalité son véritable contenu. Notre intelligence, restreinte d'abord aux apparences, s'éveille grâce à la dialectique (4). Le *De Veritate,* dialogue entre le Maître et Boson, son disciple préféré, nous explique la genèse de la connaissance rationnelle, avec des symboles et des analogies qui rappellent singulièrement la doctrine de Platon. Il y aurait d'ailleurs quelque exagération à prétendre qu'Anselme a su, grâce aux principes platoniciens puisés chez saint Augustin, substituer la dialectique du *Théétète* et du *Philèbe* à la Logique d'Aristote (5).

(1) *De Gram.* 13.

(2) *Mon.* 61 : « Nostræ mentis locutio nihil est quam cogi- « tantis inspectio ».

(3) *Mon.* 9.

(4) *De Ver.* 1. — *Mon.* 17-18.

(5) Saisset. *Un moine philos.* Revue des 2 Mondes, 1er mai

Il se sert de la dialectique à la façon de son époque (1).

Peut-être est-il dialecticien malgré lui ; mais il l'est réellement, et avant Abélard. Il enseigne que la science se prépare par la doctrine, l'expérience et la raison (2). Comment se priver de la dialectique qui permet de distinguer le vrai du faux ? Sans doute, il laissera à Abélard l'invention de la *disputatio* ; (3) et c'est seulement cent ans plus tard que Guillaume d'Auvergne écrira une Rhétorique, art de persuader Dieu par la prière. La dialectique est pour Anselme un procédé utile, bien qu'incomplet ; avant lui, elle a été un refuge pour Bérenger (4) ; Gerbert a déclaré qu'elle venait de Dieu, et Alcuin s'en est servi pour confondre les hérétiques (5). Il est vrai qu'Alcuin visait moins l'essence des choses que la justesse des termes (6), et tendait à confondre grammaire et dialectique.

1853, p. 494 -- Cf. S. Augustin. *De doctrina chr.* I, 6. — *De Trin.*, VIII, 3..

1) Robert (*Les Ecoles au XIIe siècles*, p. 137) fait d'Abélard le créateur de la dialectique et croit que le *Monologium* serait un simple écho de la *collatio* monastique. Les préfaces du *Monologium* et du *Proslogium* nous semblent contraires à cette opinion.

2) *De Simulit.* 157.

3) Abélard, *Sic et Non*. Prol. col. 1349.

4) Ebersolt. *Essai sur Bérenger*. Revue de l'Hist. des Religions, 1903, p. 172

5) Gerbert. *De corp. et sang. Dom.* 7. Migne, 139, col. 185. — Alcuin. *Dial.* 5. Migne, 101, col. 959.

6) Alcuin. *Dial.* 3. — Alcuin, après Cassiodore qui mêle Donat avec S. Augustin, et après Isidore de Séville, considère les lettres antiques comme une simple propédeutique : s'il s'intéresse au nom et au verbe, il ne s'arrête pas aux définitions nominales d'Aristote d'après Boèce. Alcuin, ibid. Migne, col. 850

Anselme est à mi-chemin entre Alcuin et G. d'Auvergne. Platonisant épris de l'Un à travers le passager, il vise la contemplation, l'élévation de l'intelligence vers les hautes sphères (1), et l'on conçoit qu'un moine, commentant l'Ecriture d'après le sens littéral, allégorique et mystique, se soit empressé de lui dédier son œuvre (2). Mais il comprend qu'à côté de la science complète subsiste la connaissance incomplète ; la dialectique est une étape et un moyen nécessaire (3). Si nous en croyons Ueberweg, la dialectique s'occupant des mots d'abord et de leur signification (4), Anselme, malgré son réalisme, ramènerait la dialectique aux *voces,* et considérerait avec Aristote l'être particulier comme la substance première et complète, tandis que le genre serait la substance seconde. Toujours avec Aristote, il ferait dépendre la vérité du jugement qui affirme ou nie de l'être ou non-être de la chose, la chose énoncée étant cause de la vérité du jugement, et non la vérité ou la rectitude de la chose même (5). Le platonisme augustinien le conduirait à l'existence de la vérité « *per se* » dont les autres participent pour être vraies. La dialectique d'Anselme se rapprocherait ainsi de celle de Boèce (6).

et 859. — Cassiod., *Instit. préf.* I, 1. Migne, 70, col. 1152. — Boèce, *De Interpr.* début. Migne 64, col. 293. — Isidore de Séville. *Etym.* II, 27. Migne. 82. col. 145.

1) Hasse, *Anselm.* I, 7, pp. 124 à 151.

2) *Ep.* IV. 102. *De Simil.* 2.

3) *De Casu*, 24 et 25.

4) Ueberweg-Heinze, II, p. 191.

5) id. ibid. — Vigna, p. 38. — S. Aug. *De Trin.* VIII, 3, 4, col. 949.

6) Cf. Mandonnet, Revue Thom. 1897, p. 392. *Jean Scot Erigène et Jean le Sourd.* — Contre Hauréau, *Philo. Scol.* I, p. 170, éd. de 1879.

Dans cette thèse, Anselme n'est plus accusé de croire à la réalité existante des universaux ; et vraiment si les tendances réalistes sont assez marquées dans le *De Fide,* écrit sous des influences théologiques qu'on peut déterminer, on ne les trouve pas dans le *De Veritate* (1). Le pré-Moyen-Age a été initié par Augustin et Grégoire de Nysse à une conception platonicienne des universaux, et il est hors de doute qu'Anselme est réaliste platonicien. Si l'on accepte la conception d'Ueberweg, il apparaîtrait même comme un réaliste modéré en face de G. de Champeaux par exemple qui serait un réaliste exagéré. De toute façon, il est dangereux d'admettre qu'Anselme a été le porte-parole des « *res* » et Roscelin des « *voces* ». Ni l'un ni l'autre ne connaissent le litige entre *voces* et *res* (2). Seulement la dialectique va y aboutir à cause justement des obscurités d'Anselme, de Roscelin et des autres. C'est que les commentaires de l'*Isagoge,* et en particulier le *Jepa* que Prantl attribue à l'école de Raban Maur, mais qui serait du XIe siècle, poussent de plus en plus à la recherche de la réalité objective (3). Or, pour Roscelin, l'individu seul est réel ; *res, substantia, essentia,* sont synonymes ; chaque être est une unité logique et ontologique fournie par l'expérience : Roscelin en arrive à conférer à la Trinité une unité purement nominale.

1) Hoelme, op. cit. p. 17 et Dict. Morin, art. *Anselme*, p. 457-487-488.

2) Adhloch insiste à ce sujet : Adhloch. *Roscelin und S. Anselm. Philo Jahrbuch*, 20, 1907, p. 443. — Fischer, p. 70. — Cf. *Monol.* 16.

3) Fischer, p. 67. Wilner, *d. Adélard v. Bath. Tractatus de eodem et diverso.* Beiträge z. Gesch. d. Philo. des Mittelalters, tome IV, 1. 1903. — Reiners : *der Aristot. Realismus in d. Frühscholastik.* Bonn. 1897. p. 6.

Anselme discerne des substances individuelles et des substances universelles (1), en ajoutant d'ailleurs que les premières ont une essence commune avec d'autres. Or la dialectique a pour objet, non la substance, comme traduit van Weddingen, mais l'essence, l'οὐσία. c'est-à-dire l'idée qui marque les êtres essentiellement ou accidentellement. L'être possède quelque chose qui dépasse l'expérience sensible ; et c'est ce quelque chose que retrouve l'intelligence, marquée comme l'objet au coin des idées (2). L'âme est en perpétuel apprentissage, et la dialectique lui apporte la vérité partielle en attendant l'omniscience du repos absolu. Anselme résume la doctrine d'Augustin et des néoplatoniciens dans sa définition si claire de la vérité saisissable par la pensée seule (3). C'est qu'il s'agit d'une expérience différente de celle de Roscelin et renouvelée des néoplatoniciens à travers Proclus et Boèce. La dialectique d'Anselme se crée à l'ombre du *Monologium* et du *Proslogium*.

Il faut être initié à l'éducation de l'époque, ne pas confondre la Logique et la connaissance des essences pour bien voir la position d'Anselme. Intuitioniste d'instinct, il est logicien, puis dialecticien par éducation et nécessité (4). C'est la dialectique, basée sur une logique sérieuse, qui lui donne la clef des idées. L'intuition viendra plus tard. Or la théo-

1) *Mon.* 27.

2) *Mon.* 1 à 41. *Prosl.* 12 à 17. *Lib. Apol.* 5. *De fide*, 1 à 5. *De Ver.* 1. 7. 10, 13. *De Gram.*, 1. 10, 16. 20.

3) *De Ver.* 11 et 13 ad fin. S. Aug. *De Lib. Arb.* II. 8. 20. col. 1251.

4) Cf. sur l'intuition chez Anselme. Ch. Huit. *Le Platonisme au M.-Age.* Ann. de philo. Chrét., oct. 1889. pp. 31 et sq. — De Crozals. *Lanfranc.* p. 45.

rie des idées, telle que l'a exposée le philosophe, est souvent mal comprise ; on oublie trop que sa conception des universaux est celle d'un Platonisant augustinien. Hauréau considère les universaux d'Anselme comme autant de tous substantiels, « autant de natures indivisibles essentiellement, « tandis que les individus seraient des accidents nés « pour vivre un jour à la surface mobile d'un fond « immuable. » (1) Erdmann soutient au contraire (2) que « toute la théologie et la métaphysique d'Ansel- « me reposent sur la vraie réalité, c'est-à-dire que les « idées précèdent de loin les choses comme leurs « images-types. » C'est Erdmann qui nous semble avoir raison. Anselme explique tout ce qui existe par les idées. Remi d'Auxerre avait étendu le réalisme aux simples accidents, en réalisant *hors de la substance divine* les exemplaires des choses (3). Anselme croit que la création s'est réalisée d'abord « *in ratione summæ naturæ* ». Les idées, pour lui, reproduisent le discours intérieur de Dieu pensant les choses avant de les produire (4). Remi admettait un monde intelligible, cause primordiale que Platon avait appelé idée et qui fut toujours dans l'entendement divin. Anselme s'installe en Dieu même et développe une dialectique parfaite avec des arguments divins. Mais il distingue Dieu cause des êtres de ses créatures, et garde à l'existence du monde physique une seconde place dans la connaissance. A ce titre, Boèce reste son

(1) Hauréau, *Hist. de la philo. Scolast.* I, p. 357.

(2) Erdmann, op. cit., trad. Simon, § 157 fin, p. 286.

(3) Prantl, *Hist. de la Logique*, II, 44.

(4) *Monol.* 9 ad fin : « Non nihil erant, quantum ad rationem « facientis ».

maître direct, comme il a été le maître d'Isidore de Séville et d'Alcuin (1).

Roscelin se réclamait également de Boèce (2), et il plaçait l'unité de l'être réel dans l'indistinction des parties. Les *Catégories d'Aristote* lui servaient pour les deux mondes intelligible et sensible, pendant qu'il maintenait la supériorité de l'οὐσία intelligible sur la substance dans le domaine du sensible (3). Anselme ne peut admettre le trithéisme ; mais, après Proclus, Henri et Remi d'Auxerre, Scot Erigène, le Platonisme reste utilisable même avec des vues différentes (4). N'est-ce pas suivre Plotin et préparer Descartes, que d'accorder au monde intelligible, au monde des idées plus de droits à l'existence, à mesure qu'il contient plus d'être, d'unité et de perfection ? (5) Ce qui n'est divisible ni en acte ni par l'intelligence n'est-il pas plus grand que ce qui peut être dissous par l'intelligence ? (6) Le génie de Descartes rectifiera ces idées. Mais il est curieux qu'au début du Moyen-Age les données mathématiques issues du Platonisme assurent l'unité divine en face d'un monde inférieur auquel l'expérience sensible d'un Roscelin donne une valeur trop grande.

Où Hauréau voit-il qu'Anselme confonde *prédicaments* et *prédicables*, et qu'il assimile les prédicables à des natures, par exemple dans la catégorie de la qualité ? Anselme en un langage assez obscur semble faire de la couleur une réalité substantielle (7) ;

1) Isidore de Séville, *Etym.* II, 25, 9, col. 143, III, 2, col. 155.
2) Picavet, *Roscelin*, p. 64.
3) Picavet, *Roscelin*, *Introd.* pp. VII, VIII, X.
4) Erdmann, op. cit., trad. Simon, § 159, p. 287 fin.
5) Picavet, *Roscelin*, p. 95.
6) Ibid., p. 38.
7) Hauréau, *Philo. Scol.*, I., p. 191. Cf. *De Ver*, 13, col.

mais c'est que les idées ou essences se mêlent pour lui suivant des lois, des règles, suivant une rectitude (1). La pluralité des choses n'explique pas la pluralité des rectitudes. « Pourquoi, dit le disciple, « parler de vérité de telle ou telle chose, si les vérités « ne tirent des choses aucune diversité ? » (2) Question mal posée, répond le maître, si l'on entend par là que la vérité a son être dans les choses ou d'elles ou par elles, bien qu'on dise qu'elle y repose : on parle de la vérité de telle ou telle chose, quand elles sont conformes à cette vérité qui est toujours supérieure à leur propre rectitude. On parle de vérité du mot, de l'action, de la volonté, comme on parle du temps d'une chose, quoique les choses soient dans le temps (3). Cette vérité, qui n'est pas notre œuvre, Platon l'avait devinée ; c'est la vérité métaphysique, qui repose dans le Verbe Eternel, et dont notre intelligence a l'intuition. Une chose est vraie, lorsqu'elle est conforme à l'idée qui préexiste en notre esprit. Mais notre être ne trouve l'idée que s'il se dégage des sens ; il découvre la vérité des choses à travers la vérité unique. Saint Thomas s'est moqué de la définition anselmienne de la vérité (4) ; il n'admet plus

484 D. — Webb (Anselme, d'après de Vorges. *The Mind*, 1902, vol. 2, p. 261.) fait justement à M. de Vorges le reproche d'avoir confondu les prédicaments et les prédicables. Les prédicables, pour Anselme, servent à bien définir ; sa définition du libre arbitre comme celles de l'animal ou de la nécessité sont conformes au genre prochain et à la différence spécifique.

1) *De Ver.* 13, col. 486 A.

2) Ibid. col. 486 B.

3) *De Verit.* ad fin.

4) S. Thomas. *Comm. sur les Sentences*, 1, dist. XIX, 9, 5, a. 1. Ed. Vivès, tome 7, p 253. — *Summa Theol.* 1a 16, 1 ; déjà cité.

que deux vérités, celle de l'objet et celle de la connaissance, sans indiquer le pont entre les deux (1). Pour saint Thomas, même si les choses vraies étaient détruites, la vérité première subsisterait ; elle reste immuable, même si tout change. Mais que signifient ces choses vraies, et qui changent individuellement et spécifiquement ? La dédaigneuse critique de saint Thomas n'aurait de valeur que si celui-ci se différenciait de son prédécesseur sur la Vérité suprême. Est-il plus conséquent qu'Anselme qui relègue dans son domaine le point de vue logique, après Boèce (2), et ne considère ensuite que la Vérité en soi, dominant les vérités fragiles ? La raison n'est-elle pas une, et ne possède-t-elle pas son objet ?

Erdmann fait à Anselme un autre reproche assez mal fondé. Après Platon et Proclus, le philosophe prétendrait que chaque prédicat n'explique que la participation à ce qu'il contient : « Le prédicat « *grand* » supposerait la grandeur comme un « *prius.* » (3) Or, malgré son réalisme, Anselme part des *voces* en dialectique ; il fait des êtres particuliers la substance première et des genres la substance seconde (4) ; la vérité du jugement qui affirme ou nie dépend de l'être ou du non-être de la chose. La Vérité dont les autres participent n'est que cause, et la vérité de l'être est effet. Comme la Vérité est également cause de la vérité de la connaissance (5), l'esprit

1) id. ibid. q. 16. a. 8. Ed. Vivès, tome 1. p. 133.

2) Anselme. *De Verit.* 2. col. 470-471. Cf. Boèce. *in top. Cic* 4. ad fin. Migne. 64. col. 1130.

3) Erdmann. op. cit. § 156. p. 278. trad. Simon.

4) Voir plus haut p. 108. Cf. Ueberweg-Heinze. op. cit. p. 191.

5) Ibid. pass.

du dialecticien peut découvrir, à côté de l'aspect extérieur et individuel des choses, l'essence générale dont l'existence idéale est dans l'Esprit divin.

Nous sommes bien en face d'un réalisme platonicien, quelque peu modifié par l'exemplarisme augustinien et par la théologie du pseudo-Denys, mais qui n'embrasse pas immédiatement, comme chez saint Augustin, la vérité métaphysique de l'être (1). Anselme n'est pas un rhéteur habile ; il se sert de procédés dialectiques en partie fixés et qu'il aide à fixer, pour passer de la vérité d'énonciation à la vérité suprême. Il utilise les *Catégories* dont Jean de Salisbury fera une nécessité pour le logicien (2), et s'il ne sépare pas assez dialectique et logique malgré ses efforts, il n'explique pas tout par syllogisme. A Gaunilon, qui croit que toute connaissance s'établit par genres et espèces parce que comprendre est au-dessus de penser, il répond de deux façons qui limitent le débat : 1° Il en appelle à ceux qui savent argumenter et discuter ; 2° il marque volontiers la suprématie de l'intellection complète sur la dispute, procédé passager (3). Ainsi, il dispute et discute d'abord. Une de ses rares imprudences, qui fait songer à Abélard, est son interprétation des grands jours du monde, d'après Moyse (4). Ordinairement, il concilie son « *De Veritate* », avec les applications de son réalisme idéaliste.

Le problème, qui va se poser devant Abélard :

1) Scot Erigène, *De div. nat.*, III, 3, col. 628-629. — S. Aug. *De Vera Rel.* 36, Migne, 34, col. 151-152.

2) J. de Salisbury, *Metal.* IV, 27. Cf. Migne, 199, col. 932.

3) Gaunilon, *Lib. pro insip.*, 2, col. 243 B ; 4 début. — *Lib. apolog.* 2 et 7, et 4, col. 253 B.

4) *Cur Deus*, I, 18, col. 383 D.

« Comment absorber l'individu dans l'espèce, en « même temps qu'on fait de l'espèce le support des « individus ? « (1) s'est posé devant lui, et il ne l'a pas résolu, comme on le prétend, en sacrifiant l'un à l'autre. Le terme général, tel qu'il l'entend, signifie : de la même façon que l'esprit connaît. « L'esprit d'après ses propres lois ne peut saisir les « particuliers que sous leur forme d'universalité. » (2) « Si Roscelin, dit Hauréau, refuse d'accepter les « genres et les espèces comme des réalités substan- « tielles, c'est toujours bien pensé. Des deux inter- « locuteurs, il en est un qui se trompe grossièrement, « et c'est saint Anselme. » (3) Mais celui-ci connaît trop les catégories pour faire des espèces et des genres des êtres ; ce sont pour lui des idées. Nulle part il ne définit le genre et l'espèce à la façon de Capella, de Scot ou de Remi d'Auxerre (4). Si l'on prend ses substances universelles comme des genres, il pose à côté la substance individuelle (5) ; et il met hors des deux la substance divine, l'ὑπερουσία de Scot Erigène. Les substances universelles qu'il admet ne possèdent pas d'existence empirique réelle (6) ; on pourrait, sans vocable arrêté, les appeler substances, essences ou idées. Le genre comme l'espèce sont des idées ou correspondent à des idées. Sans doute Anselme suppose bien que sa définition logique une fois

1) Lefèvre, *Les variations de G. de Champeaux*, p. 10.

2) Mandonnet, *Siger de Brabant*, p. CXXXVI.

3) Hauréau, *Phil. Scol.*, I, p. 254.

4) Cf. Ibid. p. 203.

5) *Mon.* 27.

6) Nous sommes ici d'accord avec Cousin : *Fragm. philos.*, 5e éd., Paris, 1865, 2e *vol.* p. 103-104 : « Nous trouvons dans le « *De Fide*, 2, des substances universelles, qui ne sont pas réel- « les, sans être des souffles de voix ».

fixée aura une valeur métaphysique ; ce qui ne serait vrai que si l'ordre logique atteignait la Vérité absolue, l'Idée qui rendrait compréhensibles toutes les idées pénétrées par Elle. La confusion existe dans sa doctrine entre la logique et la métaphysique. Mais il serait facile de montrer que sa conception de la vérité et de la science reste parente de la conception socratique (1) et platonicienne. Boèce, dont le *De Consolatione philosophiæ* contient tant de passages qui concordent avec le *Monologium* et le *Proslogium*, et qui a le mieux transmis la pensée antique au pré-Moyen-Age, prête à la même confusion. Les Stoïciens ne s'en sont pas complètement dégagés, tout en distinguant la dialectique de la véritable science (2). Proclus

1) Quelles curieuses analogies avec Socrate, dont la dialectique tendait à dégager du réel le concept valable pour tous, à faire jaillir de soi-même la science, en visant les genres, y compris le genre suprême, pour retrouver grâce au Bien, idée et réalité par excellence, les détails perdus dans la multiplicité sensible. Pour Socrate, Bien, Un, Vérité devaient être définis. La conception Anselmienne de la raison est déjà dans la réponse faite à Protagoras. Objectivement Socrate croit que l'homme n'est pas tout entier dans l'individu. Anselme ne connaît pas d'ailleurs la doctrine socratique, et s'il se rencontre avec Socrate, c'est à travers Boèce et les dialecticiens platoniciens.

2) La dialectique, déclare Posidonius, est la science des choses vraies et fausses, et de celles qui ne sont ni vraies ni fausses. — La vérité est la science des choses vraies ; le vrai est un simple exprimable : l'insensé peut rencontrer un exprimable vrai. La vérité est la possession d'un ensemble de connaissances : elle tient à la science. « Si la contemplation de la « vérité est difficile, la difficulté vient de nous qui sommes « *comme des oiseaux de nuit* » : ce que rappelle le *De Vide*, 2 col. 264 A. — Ces textes sont donnés par Sextus, adv. Matth. VIII, 70 et VII, 38. — Cf. Ogereau, op. cit. p. 114.

pousse davantage la dialectique vers la métaphysique, quand il fait de la première la logique interne des choses, quand enivré de logique il nous suggère que les lois de l'esprit nous révèlent la nature et la différence des choses (1). Saint Jean Damascène n'hésite pas à identifier logique et dialectique ; mais c'est toujours la métaphysique qui est en jeu sous l'aspect logique ou dialectique (2). Scot Erigène atteignait l'Un intuitivement en se moquant de la dialectique ; ce qui ne l'empêchait pas de dialectiquer, pour assurer le passage (3), avec une fougue et une hardiesse qui contrastent avec la timidité d'Anselme. Celui-ci, en écrivant le « *De Veritate* », entendait bien légitimer sa métaphysique du *Monologium* et du *Proslogium*, et peut-être du *livre contre Gaunilon*. Il croyait, non pas réaliser des idées, mais établir dialectiquement les combinaisons des idées d'après le genre et l'espèce, en les soumettant toutes à l'Idée, à la Vérité Suprême. Seulement il pensait que ces idées avaient en Dieu leur réalité véritable et il se présentait ainsi comme un réaliste idéaliste. Le *De Veritate* est un plaidoyer *pro domo*, et l'explication humaine d'un rêve transcendantal.

Le « *De Veritate* », qui expose la dialectique d'Anselme, peut se résumer ainsi : qu'est-ce que la vérité, et où se trouve-t-elle ? (4)

La vérité d'énonciation, nous l'avons vu, n'a qu'une valeur grammaticale. Sans doute la vérité de

1) Proclus. *Theol. Plat.* I. 2. Id. *in Parmen.* V. Cf. Chaignet. *Hist. de la Philo. Proclus*, p. 178.

2) J. Damasceni *De dialectica sive logica* liber.

3) Scot Erigène, *De div. nat.*, I. 72. col. 518 A. — Comparer I. 24.

4) *De Ver. procem.*

la chose énoncée assure la vérité de l'énonciation (1). Mais il ne s'agit plus maintenant de la justesse d'une proposition. Pourvu qu'on ne se contredise pas, la proposition est vraie lorsqu'elle exprime exactement ce qu'elle doit exprimer (2). Malgré l'annonce troublante d'une vérité plus haute (3), nous en sommes encore à la Logique et au principe de contradiction qui s'impose à l'homme du Moyen-Age comme à nous. De même que le rôle du feu est de chauffer (4), celui du jugement est de lier ; à ce titre il pourra être faux malgré sa valeur énonciative absolue. Si je dis : « Il fait jour », sans que cela soit vrai, j'ai la vérité d'énonciation et non de signification (5). Il manque, aurait dit un Stoïcien, l'évidence qui convainc, τὸ λεκτόν. Platon distinguait la grammaire, liaison de mots et la dialectique, liaison d'idées (6). Ces liaisons d'idées, Anselme les possède déjà avant de songer aux liaisons de mots ; il ne s'aperçoit pas qu'en partant *du moins* il pense déjà *le plus* (7). Il tâche de rendre conforme aux catégories une belle construction où le monde sensible avec ses qualités repose entièrement sur un monde intelligible, basé lui-même sur l'Etre de pure Raison : il se montre d'ailleurs ici supérieur à saint Augustin, qui ne s'était préoccupé que de la vérité ontologique (8).

1) Ibid. 2 début.

2) Ibid. col. 470 B.

3) Ibid. col. 469 C : « Nihil est verum nisi participando « veritatem ».

4) Ibid. 5, ad fin.

5) Ibid. 2, col. 470 ad fin.

6) Platon. *Théétète*, 190 A. — *Timée*, 52 A.

7) *Prosl*. 17.

8) *De Ver*. 13 fin : « Summa veritas per se subsistens nul« lius rei est, sed cum aliquid secundum illam est, tunc ejus

La vérité peut se trouver dans la connaissance, puisqu'il y a des jugements vrais. Nos sens ne servent qu'à l'action et à l'éveil de l'intelligence endormie ; ils donnent d'ailleurs ce qu'ils peuvent, au moins les sens externes. Pour le sens interne, comme notre discernement s'accroit avec l'âge et avec le développement de la raison, ses erreurs seront justement évitées par l'exercice de la dialectique bien comprise (1). Le traducianisme vers lequel incline Anselme est facilement conciliable avec la doctrine de la réminiscence. De toute façon, notre raison a quelque valeur (2).

La vérité serait-elle dans l'opinion ? Ici encore, la vérité de la pensée (3) n'est autre chose que sa rectitude ; et notre pensée est juste et vraie, quand elle affirme l'existence de ce qui est, et la non-existence de ce qui n'est pas (4). Nous voici au deuxième degré de la dialectique transcendante. L'esprit croît penser justement, mais sa certitude est fragile ; en suivant sa loi, il a la certitude, mais n'atteint pas forcément la vérité. Saint Anselme, comme beaucoup d'autres, est incapable de distinguer le point de vue psychologique et le point de vue logique.

Poussons plus loin. La volonté a également sa vérité. Même sans faute de l'intelligence, elle peut manquer de rectitude ; ainsi en est-il de la volonté

« dicitur veritas vel rectitudo ». — S. Augustin. *De vera Rel.*, 36. Migne. 32. col. 888. *Solil.* II. 5, 8. Cf. de Vorges, op. cit. p. 123.

1) *De Ver.* 6.

2) S. Aug. *Confess.* X. 24. Migne, 32, col. 794. Platon, *Philèbe*, 34 a b.

3) « Veritas cogitationis » : *De Ver.* 3.

4) *De Ver.* 8.

perverse, qui n'obéit plus à sa loi. Faire ce qu'on doit, c'est rester fidèle à la justice et à la vérité (1). Ceci s'applique aux actes raisonnables, comme celui de faire l'aumône, mais aussi aux actions naturelles. « Le feu chauffe en vertu de sa loi. » (2) Mais les deux lois, celle de la chaleur qui relève de la nécessité et celle de la volonté libre qui est du domaine de la liberté, ne sont comprises que par la dialectique (3). Déterminer la loi qui domine chaque être, chaque intelligence comme chaque volonté, c'est connaître, c'est sortir du sensible sous toutes ses formes, c'est chercher toujours plus haut, jusqu'à la Rectitude Unique qui en se posant pose les autres et détermine le connaître et le vouloir. Ces expressions ne sont pas d'Anselme, mais correspondent à sa doctrine. Il est hanté par l'Idée du Bien, qui résoud pour tout Platonicien le double problème de la contemplation et de la vie pratique. Dans le *De Veritate*, la volonté est envisagée comme une fonction dialectique, base de la croyance. Mais cette volonté reste libre ; ce qui forcera à étayer autrement l'édifice.

Enfin la vérité se trouve dans l'essence des choses. « Tout ce qui est, *est* vraiment, en tant que c'est bien « ce qui est là », répond le maître à son disciple, curieux de savoir si la vérité peut être comprise dans les objets (4). Il ajoute : « Il y a une vérité dans « l'essence de toutes les choses existantes, parce

(1) *De Ver.* 5, col. 472 B : « Qui facit quod debet, benefacit « et rectitudinem facit ».

(2) *De Ver.* 5, col. 473 B : « Sicut ignis cum calefacit, ve« ritatem facit, quia ab eo accepit a quo habet esse ».

(3) Ibid. col. 472 D.

(4) S. Aug. insistait surtout sur le côté pratique : *De Lib. Arb.* II, 20, 58.

« qu'elles sont ce qu'elles sont dans la Suprême Vé-« rité. » (1) Ce passage importe ; il défend Anselme, au moins d'intention, de suivre les tendances panthéistiques de Scot Erigène. La question reste entière, qui se posera chez Descartes, en ce qui concerne la distinction des substances secondes et de la substance première. La vérité des choses est dans leur propre essence, voilà le sens immédiat ; mais elle est aussi, et à meilleur titre, dans la Suprême Vérité.

Anselme a cru supprimer la difficulté par sa définition logique de la vérité, définition très compréhensible malgré les critiques de saint Thomas, rappelées par M. de Vorges (2) qui ne voit de vérité que dans l'être. « La vérité est la rectitude perceptible par la « pensée seule » ; elle est avant tout rationnelle, telle est l'opinion d'Anselme après saint Augustin. La perception ne peut atteindre complètement l'objet extérieur ; mais notre intelligence saisit la vérité à travers le matériel en pratiquant le retour sur elle-même ; elle découvre ainsi les essences ou idées, similitudes des Idées réalisées dans le divin Paradigme ; seule elle peut les percevoir. Dégradation, disaient Plotin et Proclus ; science, déclare Anselme.

Mais que deviennent le matériel, l'étendue dont l'intelligence ne prend nul souci ? Seront-ils intelligibles par eux-mêmes ou les posera-t-on comme une participation ou une imitation ? Platon avait au moins indiqué dans le *Philèbe* et le *Timée* que la matière était le désordre. Notre philosophe reste trop

1) *De Ver.* 7 : « Quidquid est, vere est, in quantum hoc est « quod ibi est ».

2) Ibid. pss. « Est igitur veritas in omnium quæ sunt essen-« tia, quia hoc sunt quod in suprema veritate sunt ». Cf. de Vorges, op. cit. p. 126.

discret à ce sujet ; il estime, comme les néoplatoniciens et Augustin, que la matière est un mal nécessaire au milieu duquel nous vivons en attendant d'être assez forts pour le dédaigner. Quand il parle d'étendue, de couleurs, ou il les envisage logiquement comme des qualités qui aident à déterminer les substances (1), ou il les ramène dialectiquement à des essences ou idées ; il ne leur constitue nulle part une existence réelle. Dans le *De Veritate* ces qualités servent plutôt à l'exercice logique (2). Anselme cherche à passer du connu à l'inconnu et à atteindre la vérité qui est dans l'essence des choses ; ce à quoi, déclare-t-il, peu d'écrivains ont songé (3). Ne vise-t-il pas cette unique conclusion : tout est idée ; tout se ramène à l'idée ; tout s'explique par l'Idée première ? A quoi bon chercher ailleurs ?

Le passage du connu à l'inconnu, indiqué dans le chapitre 9 du *De Veritate* ne nous conduit, à vrai dire, que de la vérité de signification à la vérité signifiée. Mais la doctrine est plus haute ; ce que cherche le philosophe, c'est la connaissance claire et distincte. « Comment reconnaître qu'un homme ne ment pas ? « A son accord avec la rectitude. » — « Celui qui « mange certaines herbes m'avertit mieux de leur « salubrité que s'il m'affirmait qu'elles ne sont pas « vénéneuses. » (4) — « Il y a, remarque-t-il ailleurs, « des mots que je puis penser et exprimer sans pou- « voir penser de même leur signification ; je ne puis

(1) *De Ver.* 8. — *De Gram.*, 20.

(2) *De Ver.* 9.

(3) Ibid. début : « Ut te a notioribus ad ignota perducerem. « Omnes enim de veritate significationis loquuntur : veritatem « vero que est in rerum essentia pauci considerant ».

(4) *De Ver.* 9, ad med.

« comprendre de la même façon que le faux soit la « vérité. » (1) Le faux peut être pensé et exprimé ; heureusement la volonté et l'intelligence ne le reconnaissent pas comme étant de leur nature. L'erreur ne se produit à propos du corporel que si l'intelligence espère trouver en lui autre chose que ce qu'il est, c'est-à-dire la vérité dont il n'est qu'une participation.

A quelle lumière s'éclairer ? A la seule rectitude, cause de toute rectitude et de toute vérité. Dieu est la Suprême Vérité ; seul il a la rectitude absolue, parce qu'*il est* (2). Dans le domaine du contingent, la rectitude apparaît comme la conformité de l'être à une nécessité qui s'impose ou qu'il s'impose, tandis qu'en Dieu cette rectitude est une autonomie (3). Les autres vérités ne sont que des causes ou des effets secondaires (4) ; Dieu est cause première de toute vérité dans la pensée et dans l'énonciation (5). Lorsqu'Anselme explique que la vérité est une, éternelle et immuable, il est d'accord avec la métaphysique du *Monologium* (6). « La vérité, commente Hasse, est la « même dans toutes ses apparitions ; et c'est ainsi « qu'elle s'exprime dans des objets différents et

1) *Cur Deus*, 1. 19, col. 390 B.

2) *De Ver.* 10, début.

3) Ibid. 10 et 8. — *Mon.* 18 ad fin. — *Cur Deus*, II. 18, col. 424 B et 422 D. Cf. Folghera, *La vérité définie par S. Anselme*. Revue Thomiste. 1900. 8, pp. 415 à 426. Folghera se perd d'aileurs dans la terminologie d'Anselme.

4) *De Ver.* 10 et 7.

5) Dieu a chez Anselme cette liberté parfaite que lui reconnaîtront Descartes et Kant.

6) *De Ver.* 10, col. 479 A. — *Monol.* 18, col. 168 B : « Nullo claudi potest veritas principio vel fine ».

» qu'elle se reflète au dehors. » (1) En fait, la conclusion du *De Veritate* et le début du *Monologium* se tiennent ; mais tandis que dans le *Monologium* il n'est question que de la vérité objective, transcendante, ici toutes les vérités se confondent sous une commune rectitude (2), donc sous une commune vérité. (3) « Pourquoi, demande le disciple, parler « de la vérité de telle ou telle chose, si leur diversité « ne vient pas d'elle ? » — « C'est, répond le maître, « qu'on parle bien improprement de vérité de telle « ou telle chose. » (4) N'y a-t-il pas là comme un écho du *Timée* avec ses deux principes, l'un transcendant, l'autre immanent au réel ? Nous pouvons pénétrer la vérité d'une chose, quand celle-ci est conforme à son idée ; mais la rectitude de cette chose doit toujours être conforme à la Suprême Vérité qui subsiste par elle-même. De même que tous les objets sont dans le temps, toute vérité est dans la Suprême Vérité (5).

A une telle hauteur, vérité logique et vérité ontologique se confondent. La vérité est une ; toute vérité secondaire n'est qu'un reflet de la Vérité Suprême (6).

1) Hasse, *Anselm*, tome 2, p. 97.

2) *De Ver.* 13, col. 486 A : « Una et eadem est omnium « rectitudo ». — Cf. les 4 premiers chapitres du *Monol.*

3) *De Ver.* 13, pass. : « Una igitur in illis omnibus est « veritas ».

4) Ibid. col. 486 B : « Improprie hujus vel illius rei esse dicitur (veritas), quoniam illa non in ipsis rebus, aut ex ipsis « aut per ipsas, in quibus dicitur esse, habet *suum esse*, sed « cum res ipsæ secundum illam sunt quæ semper præsto est « his quæ sunt *sicut debent*, tunc dicitur hujus vel illius ve- « ritas ». — Cf. *Timée*, 29.

5) *De Ver.* 13, ad fin.

6) Cf. Hasse, op. cit. II, 95.

La volonté humaine comme le monde physique agissent en vue de fins déterminées, et l'unique fin, l'unique loi, c'est Dieu, la *lex æterna* de saint Augustin et des Scolastiques postérieurs au XI[e] siècle, l'unique vérité par laquelle tout est vrai et sous laquelle se subsument toutes vérités logiques et ontologiques (1). Même nos possibilités de penser sont en lui. Pensons-nous le passé ou le futur ? Ils sont dans notre esprit à titre de vérités éternelles ; ils sont toujours actuels dans l'esprit divin. Le néant serait une négation de pensée. Toute pensée est positive ; elle correspond à un possible, qui a sa réalité au moins en Dieu chez lequel le possible est toujours le réel. Conception platonicienne bien plus qu'augustinienne, remarque de Rémusat (2). L'univers est dans l'intelligence divine à titre d'idée, et il est dans notre esprit à titre limité. Anselme reste fidèle aux transformations que les successeurs de Platon ont fait subir à l'idée platonicienne ; la vérité, considérée dans l'ordre logique comme la rectitude de tout être, devient immédiatement pour lui, sans qu'il songe à la causalité, une puissance objective qui est au-dessus des objets, une Réalité supérieure (3).

Cette doctrine est certes plus proche de saint Augustin qui se préoccupait seulement de la vérité objective que de saint Thomas qui examine avant tout la vérité des jugements (4). On n'en reprochera pas

1) *De Ver.* 12, col. 481 fin: « Omnis voluntas habet quid et cur ». — S. Augustin, *De Trin.* IX. 7. 12 col. 967. — Cf. Fischer. op. cit. pp. 63-64.

2) De Rémusat, op. cit. p. 481. Cf. *De Ver.* 7 : « An putas ? etc.».

3) Baeumker, op. cit. p. 309.

4) S. Aug. *De Vera Relig.* 36. 66, col. 151. *De Lib. Arb.*

moins à l'Ange de l'Ecole son ontologisme pour avoir défini la vérité l'accord de la pensée avec son objet. Anselme est plus idéaliste ; il va tout droit de la raison qui porte en elle-même les germes de la vérité à l'objet qui est, lui aussi, une similitude de l'Eternelle Vérité. La marche du *De Veritate* est la reproduction logique de la marche du *Monologium* et du *Proslogium* ; et dans ces trois ouvrages, il y a plus de conformité avec le platonisme et son réalisme idéaliste que chez saint Augustin. Le platonisant Clément d'Alexandrie avait assimilé pensée et Etre ; Augustin avait identifié la vérité avec l'Essence divine et la Justice, en ajoutant qu'avant d'être apprise par nous, la vérité est déjà tellement dans notre esprit que celui-ci peut la comprendre (1). Anselme vise l'Un, la Vérité, la Rectitude en elle-même ; mais il croit que c'est dans le développement logique de notre pensée que nous retrouvons toutes les vérités, y compris la Vérité Suprême, le Parfait, le plus Grand (2).

Peut-être accepte-t-il, comme le suppose Fischer, une double raison formelle de la connaissance, la lumière naturelle de la raison et une lumière divine par laquelle et dans laquelle notre intellect reconnaîtrait la vérité (3). Mais nous persistons à ne pas ad-

II. 12, 34. Migne. 32. col. 1259. S. Thomas. *Sum. Theol.* I. qu. 16. art. 1. déjà cité.

1) Clément d'Alexandrie. 5e *Strom.* ch. 3. Migne. P. G. 9. col. 32. — Plotin. *Enn.* V. 1. 8. — S. Aug. *Lettre à Consentius.* V. 120. Migne. 33. col. 461 — *De Trin.* XIV. 11. col. 1047. et 15, col. 1051.

2) *De Ver.* 13. col. 486 BC : Quae praesto est ». et à chaque page du *Monol.*

3) *Prosl* 14. col. 235 B. — Fischer. op. cit. p. 49.

mettre une lumière objective, au sens de Fischer. En dehors de la grâce qui illumine le croyant, Anselme croit à l'efficace des idées plus que saint Augustin. Le *Timée* de Platon faisait des idées, non un monde à part, mais la substance même du monde contenue d'avance dans l'Exemplaire (1). « L'idée, disait Alcinous dans son *Commentaire*, est par rapport à Dieu « l'Intelligence éternelle ; par rapport à nous le premier intelligible ; par rapport à la matière la mesure ; par rapport à l'univers l'exemplaire, et par « rapport à elle-même l'essence. » (2) Tandis qu'Augustin s'était contenté de comparer la vérité à un bien ou à une loi, Anselme, en déclarant que toute vérité est rectitude et que toute rectitude marque la conformité de toute essence à ce qu'elle est dans la Suprême Vérité (3), mêle davantage le platonisme et le dogme chrétien ; il sera suivi par Albert le Grand, Alexandre de Halès et saint Bonaventure (4). La doctrine est simple : les objets concordent avec les idées divines qui les contiennent à titre d'exemplaires, et avec notre raison quand elle s'éloigne du corporel, puisqu'elle possède le divin dépôt de ces idées comme images du Verbe (5).

Anselme insiste fortement sur le devoir et la recti-

1) Cf. Delacroix. *Cours inédit sur Platon*, Caen, 1908.

2) Alcinous. *Introd. à la philo. de Platon*, cité par Renouvier. *Manuel de Philo. ancienne*. II, p. 207, not. 4.

3) *De Ver.* 7

4) Albert le Grand. *In prædicam.* II, 13 : « Res sunt veræ « quando sunt sicut debent ». Cf. les textes d'Alexandre de Halès dans Fischer, p. 55.

5) C'est le sens de la réponse du maître à propos des couleurs. *De Ver.* 13, col. 485 A et C. — *Monol.* 31. — *De Fide*, 2, début.

tude (1) et tend à rapprocher *justice* et *verité*. Or la justice est la rectitude de la volonté conservée pour elle-même, et cette définition convient essentiellement à la Suprême Justice (2). Car si volonté et rectitude ne sont pas chez nous la même chose, elles se confondent en Dieu : 1° parce que sa puissance n'est autre que la divinité même, et 2° parce qu'en Lui, c'est la rectitude qui se conserve elle-même et pour elle-même (3). Pour nous, notre volonté possèdera la justice comme notre intelligence découvrira la vérité, à cette condition identique qu'elles développeront leur propre fond, j'allais dire : leur essence ou leur idée.

Ce passage sur la justice nous permet peut-être de dissiper un doute à propos de Descartes. M. Gilson suppose que les *Quæstiones* du P. Mersenne ont pu engager Descartes à adopter les idées innées et la preuve de saint Anselme (4) et il cite ce texte de l'*Impiété des Déistes* : « La moralité est prise du « respect que nos actions ont avec la règle de la vo- « lonté, laquelle règle est à notre égard le dictamen « de la raison ; mais en Dieu, c'est sa volonté même ; « car il n'a d'autre règle, d'autre obligation que soi- « même. » (5) Seulement, ajoute M. Gilson, il ne s'agit ici que de lois morales, et non de vérités éternelles (6). Or le *De Veritate* met côte à côte vérités éternelles et lois morales. Comme Descartes, Anselme

1) *De Ver* 7 : « Quidquid est quod debet esse recte est ».

2) *De Ver*. 12 col. 482 B et 483 B.

3) Ibid. 483 C. — S. Aug. *De Trin*. VIII, 6, Migne, 42, col 955. — *De Civit. Dei*, XI, 29, Migne, 41, col. 341.

4) Gilson, op. cit. pp. 149-150.

5) Gilson, op. cit. p. 150.

6) Ibid p. 151.

unifie en Dieu l'entendement et la volonté (1), tandis que saint Thomas imposera le bien comme règle de la volonté divine elle-même. Pour Descartes, toutes les vérités éternelles, soit possibles, soit réelles, sont également créées par la libre volonté de Dieu (2). « Les vérités éternelles, déclare Anselme, dépendent « de la volonté divine ; en Dieu n'existe ni impos- « sibilité ni nécessité ; c'est sa volonté qui exige que « toujours la vérité soit immuable comme elle « l'est. » (3) « Quand nous déclarons nécessaire que « Dieu dise toujours la vérité et ne mente jamais, « nous ne disons que ceci : il y a en Lui une telle « constance à garder la vérité, que nécessairement il « ne peut rien faire qui lui permette de mentir ou de « ne pas dire la vérité. » (4) En conséquence nos pensées comme nos actes raisonnables seront droits. Dieu ne veut pas nous tromper ; ce serait contraire, non à sa puissance, mais à sa dignité. L'homme de raison croit à la véracité divine.

La thèse anselmienne de la vérité servira de fondement à l'argument des vérités éternelles, que nous trouvons chez Leibniz et Bossuet. Leibniz jette Anselme à la face des Cartésiens. Il profite de cette idée très nette des vérités éternellement actualisées en Dieu pour prouver l'existence de Dieu même. « Sans Dieu, non seulement il n'y aurait rien d'exis-

1) *De Ver.* 12.

2) Gilson, p. 43. Cf. Descartes. Ed. Adam. I, p. 149.

3) *Cur Deus*, II, 18, col. 422 A et 422 C : « Operatur (Dei) « sola voluntas, qui veritatem semper (quia ipsa veritas est) « immutabilem sicut est, esse vult ».

4) Ibid.

« tant, mais rien de possible. » (1) Nous croyons toutefois qu'Anselme est plus proche de Descartes que de Leibniz. Saint Thomas ne le comprend pas, lorsqu'il soutient contre lui que « les choses ne sont « vraies que parce que leur essence est un *reflet* de « la pensée divine. » (2) Au lieu de la contingence proclamée par saint Thomas, au lieu d'une méthode qui part de l'être individuel (3), Anselme, rationaliste mystique, songe d'abord à l'unité. Cette unité, il la retrouve dans la Raison, où Dieu a déposé les lois qui nous permettent de l'apercevoir lui-même par intuition sans que nous puissions l'atteindre complètement. Aussi tous les mystiques intellectualistes, sauf Gerson, seront plus ou moins disciples d'Anselme. Malebranche sera le plus ardent à voir tout en Dieu (4).

Cette identification de vérité et de rectitude ne conduit pas, comme le prétendait Charma (5), « à « la confusion socratique et cartésienne de l'intelli- « gence et de la volonté, du vrai et du bien. » Anselme ne confond pas la vérité avec son objet, c'est-à-dire le jugement que nous portons sur la réalité avec la réalité même (6) ; intuitioniste, il garde la différence entre l'esprit qui perçoit et l'objet perçu. Notre

1) Leibniz, *Nouveaux Essais*, IV, 11, § 14. — *Théodicée*, pars. II, § 184.

2) S. Thomas, *Sum. Theol.* 1ª, 16, 1 : « Res naturales di- « cuntur [illegible] secundum quod assequuntur similitudinem spe- « cierum quae sunt in mente divina ».

3) S. Thomas, *De Verit.* 4, ad 9ᵐ. Cf. de Vorges, pp. 131-132.

4) Malebranche, *Rech. de la Vérité*. Ed. Michel David 1700, I, livre III, 2ᵉ part. 6, pp. 410 et sq.

5) Cf. Charma, *S. Anselme*, p. 139, note 128.

6) Charma, op. cit. p. 134.

âme, lieu des idées, à l'instar du Verbe, perçoit la rectitude des corps en leur absence, mais avec possibilité de contrôle (1) ; et sans ce contrôle, elle perçoit les vérités immatérielles (2). La raison s'exerçant dans les deux cas, la définition rigoureuse de la vérité s'ensuit nécessairement (3).

Le sens rationnel de la vérité, évident chez Augustin, prend chez le disciple une valeur plus profonde. Déjà Cicéron trouvait que la raison, puissance de réflexion, n'est pas bornée à l'acte présent (4). Les Stoïciens déclaraient qu'il faut imiter Dieu dans nos pensées pour qu'elles s'enchaînent nécessairement, ce qui constitue la logique, et donner à nos tendances harmonie et rectitude, ce qui constitue la morale (5). Anselme et Augustin nous assimilent aux purs esprits ; ils pensent que si l'âme est pervertie dans la matière, les objets sensibles sont dans le même cas, et que cependant ils sont un moyen d'atteindre la Vérité, bien commun de toute raison (6). La Vérité demeure, alors que nous sommes contingents (7), et nous pouvons toujours nous lier intimement avec Dieu, qui est présent en tout et en dehors duquel rien n'existe (8).

On conçoit le mépris d'Anselme pour l'empirisme de Gaunilon. La connaissance intellectuelle, dont Scot

1) *De Ver.* 11 « praeter subjectum ».

2) Ibid.: « Illae non nisi sola mente percipi possunt ».

3) Ibid.: « Rectitudo sola mente perceptibilis ».

4) Cicéron, *De Fin.* III, 6, 21.

5) id. *De Finib.* V, 21, 59 et III, 21, 72. Cf. Ogereau, op. cit. pp. 109-110.

6) S. Aug. *De Lib. Arb.* II, 12, 33, col. 1259.

7) S. Aug. *De Vera Relig.* 39, 72, col. 154.

8) S. Aug. *De Civ. Dei*, XII, 1, 3, col. 349.

a fait l'essence de l'âme (1), embrasse son objet. La vision vaudrait mieux. En attendant la contemplation divine face à face, la connaissance rationnelle, stade obligatoire, nous accorde sinon le vrai, plus grand dans son unité que nous ne saurions l'imaginer, au moins une clarté suffisante pour l'analyse des substances secondes. Dieu est le concept suprême, principe de la dialectique descendante. L'ayant posé à titre de nécessité logique au début du *Monologium*, puis saisi intuitivement, Anselme éprouvera quelque peine à redescendre ; tellement cette Essence qu'il maintient distincte le domine. Lorsqu'il déclare *a priori* que la rectitude n'est dans les objets que s'ils sont conformes à ce qu'ils doivent être (2), c'est qu'à ses yeux Dieu est leur rectitude, leur unique vérité : « Dieu voit les choses telles qu'elles sont, et elles sont « telles qu'il les voit : » (3) il est la Vérité éternelle dont les autres participent. C'est évidemment la doctrine platonicienne, avec cette différence qui vaut pour Platon et non pour ses disciples, que chez le philosophe grec il s'agissait d'une idée chargée d'assurer l'ordre à travers la dyade.

L'ontologisme affleure peut-être dans la dialectique d'Anselme plus souvent qu'il ne faudrait. La Suprême

1) Scot Erigène, *De div. nat.* I, 3, début, col. 443. — Saint-René Taillandier prête à Scot Erigène cette définition : « Cognitio intellectualis essentia est ». (*Scot Erig.* p. 269). Cf. Hegel. *Die Lehre von Gottischen Ebenbilde im Menschen*. Tubingen, 1830, pp. 450-451. Nous n'avons découvert que ce texte du *De div. nat.* II, 8 : « Intellectus rerum ipsæ res sunt, dicente « Dyonisio ; cognitio eorum quæ sunt, ea quæ sunt, est ». Cf. *Monol.* 70, ad fin. *Prosl.* 14.

2) *De Ver.* 13, col. 486 A.

3) *De concord.* I, 3, col. 512 B : « Sicut sunt videt, et si- « cut videt ita sunt ».

Vérité est trop par rapport aux idées ce qu'est le temps objectif par rapport aux objets dont il est le cadre indépendant (1). Image encore imparfaite, puisque temps et espace ne se conçoivent eux-mêmes que par l'Idée en Dieu. Seule la Suprême Vérité *est vraiment* ; le reste ne vaut que par sa conformité avec la Vérité absolue, avec l'Idée.

La dialectique rationnelle à tendances mystiques aboutit donc à un seul terme, l'Essence qui donne seule la connaissance parfaite. « Combien grande est « cette Vérité dans laquelle tout est vrai, en dehors de « laquelle tout est faux ! » (2) C'est ce qu'exprime encore cette magnifique prière : « Dieu, à la fois « objet et lumière ; objet si grand, si haut que ma « pensée ne saurait le saisir en entier ; vérité totale « et heureuse, qui es si loin de moi et dont je suis « si près, infini qui es en moi et autour de moi ! » (3)

Les ressemblances avec Plotin, le pseudo-Denys et Scot sont frappantes. Dieu, inconnaissable en lui-même, peut être connu soit par nous, soit par le monde, images imparfaites de l'Essence première ;

(1) *De Ver.* 13, ad fin. — *Monol.* 22, col. 175, sur l'espace objectif.

(2) *Prosl.* 14 : « Quam ampla est illa veritas ! » Nous retrouvons chez Gibieuf cette notion d'amplitude. Il n'est pas inutile de rappeler que pour Descartes l'Idée de perfection nous écrase, mais que si nous atteignons la réalité de l'Essence qui a la plénitude de l'existence, nous comprendrons les autres essences dont la connaissance était faussée par nos vues sensibles. Descartes exige d'ailleurs l'effort individuel pour avoir l'idée claire et distincte. Malebranche (*Rech. de la Vér.* III, 2, 7. — III, 3, 8 et 9.) considère les idées, non comme de vaines entités, mais comme une communication de l'âme avec Dieu. Sous cette forme, nous reconnaissons quelque peu la doctrine d'Anselme.

(3) *Prosl.* 16.

nous l'atteignons tantôt par affirmation comme la cause de tout, tantôt par rémotion ou excès en affirmant ou niant d'Elle ce qui se trouve dans les créatures (1). Anselme confond, ainsi que ses prédécesseurs, la causalité et la perfection ; il accorde tant à la cause dès le début qu'il ne reste que l'ombre pour les effets ; il pénètre comme les Platoniciens dans le sanctuaire de la divinité et s'absorbe dans son rayonnement. C'est sa raison, à lui aussi, qui est illuminée; et si cette raison est un reflet divin, la vérité qu'elle connaît est encore un reflet de Dieu, quand ce n'est pas Dieu même ; aussi peut-elle espérer obtenir une grande part de vérité, à défaut de la vérité totale.

Guidés par cette Lumière, retournons vers le monde imparfait dont nous pouvons saisir les paradigmes (2). Au lieu de passer des facultés aux hypostases après la plupart des Néoplatoniciens, suivons la marche contraire, celle de Proclus. Installés au cœur de l'Infini, que ne découvrirons-nous pas ? Dialectiquons par genres et par espèces avec le Docteur Magnifique ou précipitons les étapes avec les Mystiques purs, nous passerons tour à tour du possible au réel et du réel au possible. Mais que sera le réel ? S'il est en Dieu, que nous reste-t-il ? S'il est en nous, il nous dépasse, nous écrase, et l'essence possible que nous croyons comprendre garantit-elle la réalité ? La foi sera là pour rétablir l'équilibre. Mais c'est là justement que réside la faiblesse philosophique du système.

La marche régressive d'Anselme évitera difficilement d'ailleurs les sentiers parcourus par les mys-

1) Scot Erigène, trad. du *De div. nom.* 5, col. 1149, 1151, 1155. Comparer au *Monol.* 65.

2) Modification dogmatique probable de l'Ame du monde.

tiques. La théologie de Proclus faisait tout jaillir de l'Un par émanations successives. Anselme fondera tellement la connaissance du monde sur sa conception préalable de la divinité que les individus ne garderont que des propriétés accidentelles, disons mieux, des fantômes de propriétés. Enfin la régression anselmienne restera partiellement fidèle à Scot Erigène, le plus profond penseur du pré-Moyen-Age. Scot soumettait les étapes de sa dialectique aux stades divins, et admettait la triple hypostase comme une nécessité inéluctable de la pensée. Les limites du dogme obligent Anselme à transformer encore cette théorie qui bouleversait déjà la doctrine néoplatonicienne. Théologien, il met sa philosophie au service du dogme.

CHAPITRE III

L'OBJET DE LA CONNAISSANCE RATIONNELLE

§ I. Dieu

Dieu, le premier objet de la connaissance, domine le *Monologium* comme l'Un dirigeait l'*Institution* de Proclus. Avant de saisir intuitivement le plus Grand, Anselme veut convaincre l'homme que ce n'est pas le monde des choses, mais l'idéal métaphysique qui donne la vérité (1).

Comment parler de Dieu si proche et si lointain ? Il est à peine une substance, puisque l'accident doit en être éliminé ; il est l'Etre ou plutôt l'Essence qu'on connaît davantage en l'ignorant : Scot Erigène l'a appelé l'Hyperessence (2). Ce Dieu sans nom, qui est au-dessus du bien comme des substances, auquel nulle catégorie ne convient, c'est l'Un inaccessible

1) *Erdmann*, op. cit., § 157, p. 286.

2) Scot Erigène, *De div. nat.*, I, 14, col. 459. S. Aug *De Trin*, VIII, 1, col. 947 ; VI, 5, col. 928. — Scot, dans le *De Div. nat.*, I, 14 et sq, parle de Dieu *hyperêtre*, ὑπερούσιος, ὑπεράγαθος.

que le dogme chrétien impose à la foi (1). Scot, mêlant les conceptions néoplatoniciennes à celles de saint Augustin et du pseudo-Denys, déclare dans sa théologie négative que Dieu *n'est pas* ; mais sa théologie positive excite à le penser. Augustin a insisté sur la distance entre l'homme et l'Essence unique, si difficile à connaître et à penser ; seulement il a senti Dieu plus qu'il ne l'a pensé. Avec quelles effusions poétiques il passait des biens passagers au Bien suprême : « Notre âme qui peut être bonne « le sera davantage si elle se tourne vers quelque « chose qui n'est pas elle, vers le bien qu'elle aime. » (2) Ces élans d'âme ne se prêtent pas à une démonstration rigide telle qu'Anselme la conçoit ; il profite certainement des arguments de son maître ; mais ceux-ci ne lui suffisent pas.

Augustin a repris pour son compte les idées platoniciennes du Vrai, du Beau, du Bien, de l'Un qu'il trouvait aussi vraies que la conscience que l'âme a d'elle-même (3). Il a mis Dieu au sommet d'une hiérarchie des êtres où l'homme doué de raison est lui-même au-dessus de l'être et du vivant (4). Il a enseigné que l'âme humaine, analogue à Dieu par son indivisibilité, pouvait contempler le véritable objet de la connaissance rationnelle sans avoir besoin des

1) Scot, ibid. I. 15 et 69. L'opposition entre Christianisme et Néoplatonisme a été bien marquée par Kleutgen, *La philo. scol.*, I, 2ᵉ dist. ch. 5, § 3 ; par Pluzanski, *duns Scot*, p. 158 ; par Saint-René Taillandier, *Scot Erigène*, p. 71.

2) S. Aug. *De Trin.*, VIII, 3, 4 et 3, 5, col. 949-950.

3) Ibid. XV. 4, 6, et XV. 5, 7 et 8. — Cf. Grunwald. *Gesch. d. Gottesbew.* VI, p. 6 et 7. Grunwald remarque que les arguments d'Augustin résultent de ses idées psychologiques et de ses théories sur la connaissance.

4) Cf. Grunwald, p. 7.

yeux du corps et qu'il lui suffisait pour cela de certaines dispositions du cœur et de l'intellect (1). Toutes ces conceptions se retrouvent dans le *Monologium* sous une forme plus rigoureusement logique. Mais il y a d'autres influences. Draseke tire les conclusions d'Anselme sur l'existence de Dieu de la discussion de Boëce (2). C'est exact en partie. Le Dieu d'Anselme, qui est à peine une substance, à peine une essence ou un esprit, qui n'est contenu ni dans une espèce ni dans une individuation de substance (3) qui est l'Etre, l'Un « in quo vivimus, movemur et sumus », (4) ressemble davantage au Dieu de Scot Erigène. C'est vraiment mal comprendre Anselme que de ramener ses arguments sur l'existence de Dieu aux preuves ordinaires ; (5) c'est ne pas voir le lien entre les arguments dialectiques et la preuve ontologique. La vérité, c'est que nous sommes en présence d'un platonicien (6) qui a combiné Augustin auquel il empruntait le cadre et le dogme avec Boëce et Scot, peut-être

1) Ibid. p. 9. — S. Aug. *De Trin.* II 9, 14 : Migne. 42. col. 968. — X, 7. 10. col. 979. — *Confess.* VII, 1. début. col. 749. — Anselme. *De Fide.* 2.

2) Draseke. revue citée. p. 648. — Boëce. *de consol. phil.* III. 10, prose ; Migne. 63. col. 764 et sq. Ce serait une preuve que le *De Consolatione*, si estimé du Moyen-Age. était entre les mains de notre auteur. Zigliara (*Summa phil.* II. pp. 384-385). pour défendre Anselme d'ontologisme et de panthéisme. ramène son argument des Biens à ceux de S. Augustin et de S. Thomas.

3) *Mon.* 26-27.

4) *Epitre aux Hébreux*, I. 3. 11. 36. — Cf. Dräseke. op. cit. p. 660. — Idée identique chez Scot et chez Anselme.

5) Voir l'opinion contraire. Blainvel. art. Anselme. — Dict. Vacant.

6) Cousin exagère quelque peu lorsqu'il déclare qu'Anselme a presque dérobé à Descartes son argument ontologique op. cit. p. 101.

aussi avec Bède. Mais son « summum ens per se », l'Etre, le Même qui est l'*Existence absolue* (1) pourrait se réclamer encore de l'Un de Proclus. Dès le *Monologium*, le philosophe démontre l'existence de Dieu par sa propre notion ; il conçoit l'existence de l'Absolu, indépendante de celle du relatif, et comme les Néoplatoniciens, il laisse de côté la valeur des facultés naturelles (2). De Rémusat a compris la filiation avec Platon, qui proclamait la difficulté de connaître et d'expliquer le Père de l'Univers ; mais il n'a pas assez donné à Proclus et à Scot (3). Dans une telle doctrine, la raison atteint Dieu ; mieux vaudrait dire que Dieu se pose lui-même comme une nécessité de la pensée. Rationalisme plus proche également de Descartes que de saint Augustin ! L'intelligence dépassant la dialectique initiale s'assure l'intuition directe de Dieu sans intermédiaire. L'argument ontologique est l'achèvement normal de la dialectique d'Anselme comme des discussions métaphysiques de Descartes. Dieu est le terme et le commencement.

Nous trouvons dans le *Monologium* trois preuves de l'existence de Dieu : 1° par l'idée de Bien ; 2° par l'idée d'Etre ou de Cause ; 3° par la hiérarchie des créatures. Vacherot ne distingue pas la première et la seconde, ou ramène la seconde à l'argument ontologique (4).

1) Erdmann, op. cit. § 156, 3. p. 279.

2) Ueberweg-Heinze. II, p. 193. — et p. 185.

3) *Timée*. 5. — De Rémusat. op. cit. p. 481.

4) Van Weddingen. op. cit. p. 244 et sq. — Grunwald, pp. 26-28. — Henry (Rev. Thom. Janv. 1911, p. 3 à 25. *Histoire des preuves de l'Exist. de Dieu*) rappelle la division de Grunwald. — Vacherot. thèse latine.

(*A*) Dieu est le Bien, source de tout bien. La thèse venue d'Augustin et de Boèce se retrouve dans les *Dicta Candidi*, chez Benoît d'Aniane, enfin chez Atto, évêque de Verceil (1). Mais Anselme présente cette Idée comme *pure*, idéale ; sa pensée prend une teinte plus métaphysique et plus originale.

Les hommes ne désirent jouir que des objets qu'ils croient bons, et un objet n'est bon qu'en raison de son utilité ou de son honnêteté. Or l'utile et l'honnête ne sont bons que par ce qui fait nécessairement que tout soit bon, c'est-à-dire par le Souverain Bien, par le seul Bien qui se suffise à lui-même (2). Qu'on remonte des biens moindres au Bien Parfait (3), on reconnaîtra la nécessité de passer des premiers au Bien Unique (4), lequel ne saurait être connu qu'en lui-même. Il récompense d'ailleurs qui l'a trouvé ; car il est source de connaissance comme d'amour, et il mérite d'être pensé comme l'Unique Bien d'où émanent les biens secondaires.

Anselme raisonne de même à propos de la Grandeur. Comme les biens sont bons par l'Un qui est le Bien par lui-même, tout ce qui est grand le doit à l'Un qui est Grand par lui-même (5). Il ne s'agit pas de grandeur spatiale comme pour un corps, mais de dignité (6). Timidement, le philosophe amorce son

1) Henry, pp. 7, 8 et 10.

2) *Mon.* 1, col. 146 B. « ita ut nec par habeat nec praes- « tantius ».

3) *Prosl.* 5. « Quod ergo bonum deest summo Bono, per « quod est omne Bonum ? »

4) *Mon.* 1. *Lib. apol.* 8, col. 258 A.

5) *Mon.* 2. « Cuncta bona per unum aliquid sunt bona.... « *per unum aliquid* magna sunt, quod magnum est per seip- « sum. »

6) Ibid. pass.

Argument du plus Grand, qui mènera de l'Idée à l'existence. Mais ici, c'est du Proclus, au moins comme forme de raisonnement (1). On n'a pas assez remarqué la répétition constante de l' « *Unum aliquid* ». Bien, Grandeur, ce sont les Idées qui pénètrent tout, et qui ne sont elles-mêmes que des symboles de l'Un. Cela, nous le trouvons déjà dans Platon, à côté des rapports entre le Bien et les Nombres (2) ; et le réalisme platonicien est ici plus visible que chez saint Augustin.

(*B*) La deuxième preuve d'Anselme développe l'idée d'Etre. « Il y a un Etre qui existe par soi, excellem-« ment, parfaitement, qu'on l'appelle essence, subs-« tance ou nature. » (3) Tout ce qui *est* est par quelque chose ou par rien ; or rien n'est par rien ; donc ce qui *est* est par quelque chose. Mais il est impossible que ce *quelque chose* soit multiple ou plural. Car il faut à la pluralité une force ou propriété d'exister par soi, qui permette à chaque partie de la pluralité d'avoir l'être par soi. Il est plus vraisemblable de supposer que tout ce qui existe tient du même être l'être par soi. Et de là vient cette nécessité que cet Un soit seul « *per se* ». Car la réciprocité n'existe ni dans les relations pures, ni dans les êtres entre lesquels on peut établir ces relations. Aussi Celui qui est seul « *per se* » est plus Grand et plus Parfait que tout.

Cet argument qui met en présence le simple et le composé, nous le retrouvons chez Cicéron, Boèce, Augustin, et chez Abélard. Mais ici, c'est encore le

1) Proclus, *Inst. Theol.* 8, début, et 9.
2) H. Martin, *préf. du Timée*, I, p. 4.
3) *Mon.* 3 ad fin. — ibid. 5.

raisonnement rigide de Proclus (1) : c'est le même passage du plural à l'Un, bien plus par participation que par causalité. Le raisonnement repose entièrement sur la conception de l'unité de forces qui pénètre les êtres, conception qui rappelle l'Ame du monde du *Timée* modifiée profondément par les Néoplatoniciens, puis par leurs disciples chrétiens.

(*C*) La troisième preuve est tirée des degrés de perfection dans les êtres. « Par nature, le cheval est « meilleur que le bois, et l'homme est plus parfait « que le cheval. » (2) Cette hiérarchie ne saurait être poussée à l'infini. La raison ferme le cercle, et admet une nature si supérieure à toutes les autres qu'elle ne soit subordonnée à aucune. Nature unique ! Car s'il y en avait plusieurs, elle tiendraient leur égale perfection d'une même essence ou d'autre chose ; l'essence étant la même, les natures seraient aussi les mêmes ; dans le cas contraire cette autre chose serait plus parfaite que ces natures, même les plus élevées ; dans les deux cas, elles ne seraient pas supérieures à tout. Il existe donc forcément une seule *nature* ou *essence* si supérieure aux autres, que loin d'être inférieure à aucune, elle est au contraire le *summum* de tout ce qui est. » (3)

Cet argument de la hiérarchie est donné par les contemporains, Richard de Saint-Victor et Henri le Grand, comme par Saint Augustin (4) : Cicéron ne l'a

(1) Malgré l'opinion contraire de Van Weddingen, pp. 252-253. — Cf. Proclus, *Instit. Theol.*, 2, 5. — Cicéron, *De natura deor.* II, 6, 16.

(2) *Mon.* 4, début.

(3) Ibid. « summum ens, sive subsistens, id est, summum omnium quæ sunt ».

(4) S. Aug. *De doctr. Chr.* I, 7 ; Migne, 34, col. 22. Cf. Grunwald, pp. 100, 114-115, à propos de S. Victor et des autres.

pas plus ignoré que Boèce (1) et il est développé dans les *Dicta Candidi* (2). Mais dans cette dernière œuvre comme chez Boèce il reste mêlé à l'argument des Biens. Anselme semble moins préoccupé de prouver Dieu que de démontrer qu'il se suffit à lui-même, qu'il est indépendant du relatif comme l'Un de Proclus (3). Cela tient à ce que le principe de sa démonstration est la théorie platonicienne des Idées. La conclusion logique du *Monologium*, c'est que l'Un, le Souverainement Grand, le Bien suprême existent en un seul Etre plus et mieux que le reste. Nous en avons l'Idée en nous, et c'est notre part. L'Idée harmonisante de Platon, l'Un abstrait de Proclus se trouvent ici concrétisés, divinisés, avec une vigueur dialectique que n'atteint pas saint Augustin.

Ce troisième argument semble fortement inspiré de Scot Erigène. Celui-ci, réaliste absolu, pose au sommet de la hiérarchie des êtres Dieu qui ne participe pas, mais dont tout participe ; au-dessous les causes primordiales ; puis par dégradations successives la bonté, l'être, la vie, la raison, enfin la sagesse (4). Anselme ne suit pas le même ordre et donne à l'Absolu une plus large indépendance. Mais que de difficultés pour garder cette liberté ! On peut se de-

1) Ciceron, *De nat. deor.* II, 6. — Boèce, *De consol. ph.* III. 10 : déjà cité.

2) Henry, revue citée, pp. 8 et 9.

3) D'où le lien entre le chap. 4 et 5 du *Monol.* Comparer au περὶ αὐτάρκους.(Proclus, *Inst. theol.* 9). Dans Boèce, *De Trin.* 1. forme analogue de raisonnement, Migne, 64, col. 1249.

4) Scot Erig. *De div. nat.* III, 3, col. 630 CD : « Omnis « ordo a summo usque deorsum in medio constitutus ». Comparer au *Mon* 4 et 31.

mander si ce sont les mots seuls qui lui manquent, quand il assimile *nature* et *essence* (1).

(*D*) Telles sont les trois preuves développées dans le *Monologium*. Il ne reste plus au philosophe qu'à exposer les attributs divins pour terminer son enquête sur son Dieu (2). Il le possèdera ensuite si pleinement, si éminemment que le reste fuira de son esprit devant la Lumière (3). L'épanouissement progressif de son intellect l'aura conduit bien près de l'intuition. Il lui faudra encore de longues méditations avant de trouver le moyen de faire de ce Dieu qui réunit l'*Essence* et l'*existence*, qui est vraiment l'*Etre*, l'unique réalité objective qui s'impose nécessairement à l'intelligence lorsque celle-ci sait dominer la matière. Cependant, même quand le fameux argument sera découvert, Anselme se préoccupera d'assurer dialectiquement le passage de la connaissance rationnelle à l'intuition, en formulant ce principe : « Autre chose « est d'avoir une idée dans l'esprit et autre chose de « comprendre qu'elle est une réalité objective. » (4)

1) *Mon.* 1 ad med. : « Idem... hic naturam intellige quod « essentiam ». — Les rapports de grandeur et de perfection, qui prendront tant d'importance chez Malebranche, se trouvent déjà ici fortement marqués : chaque être comme chaque notion sont hiérarchisés et ont leur support dans l'Idée divine. Anselme en reste au schéma de cette doctrine, puisque ce sont les causes exemplaires qui déterminent la hiérarchie des êtres. Mais si la *vis existendi* appartient à Dieu seul, si cependant les natures secondes sont inégales et hiérarchisées, l'Idée de Grandeur y est pour quelque chose. Ajoutons que cette idée de grandeur reste qualitative chez Anselme.

2) *Mon.* proœm. — Cf. le texte de Remi d'Auxerre cité plus haut.

3) *Prosl.* proœm. et 2

4) *Prosl.* 2.

Le philosophe a confiance en la raison qui peut s'élever vers la Vérité fondamentale pour trouver la Réalité, mesure de la connaissance et de l'être ; il ne perdra pas cette confiance quand il croira posséder la connaissance intuitive.

Contentons-nous provisoirement de suivre le développement de la dialectique rationnelle, telle qu'elle est exposée dans le *Monologium.* Admettons Dieu comme démontré ; il sera « tout ce qu'il vaut mieux « être que n'être pas. » (1) Dans la classification des attributs divins, Anselme substitue inconsciemment le principe de perfection au principe de non-contradiction. Il insiste sur l'*aséité* divine, c'est-à-dire sur cette propriété de Dieu que son essence implique son existence, sur le « *causa sui* », traduira Spinoza. Ueberweg le lui reproche, ainsi qu'à Descartes, comme un défaut inhérent à l'Argument ontologique (2). Mais justement cette *aséité* dont Anselme s'occupe si souvent dans le *Monologium,* fait partie intégrante de sa dialectique : preuve, ou que les attributs divins ne se déduisent pas de l'Argument ontologique, ou que dès le début du *Monologium* Dieu est déjà avec ses attributs une nécessité de la pensée (3).

La détermination de ces attributs est délicate. Car si nous sommes liés à Dieu qui crée tout volontairement sans y être forcé même par sa propre nature, Dieu n'est pas lié à nous (4). Fulbert de Chartres, imprégné de Scotisme, l'appelait une « superessen-

(1) Cf. *Prosl.* 11. « Tu es... quidquid est melius esse quam « non esse ».

(2) Ueberweg-Heinze, III, note XX, pp. 133-134.

(3) *Mon.* 4, 5, 6, 28.

(4) Vacherot, thèse lat. p. 27. Cf. Descartes, *Lettre au P. Mersenne,* 15 avril 1630, Ed. Adam, I, 21, p. 146.

ce ». Anselme parle à son tour d'*unité de substance* en Dieu (1), en opposant la Trinité concrète à l'Un des Néoplatoniciens. Et pourtant cette Trinité, qui ressemble au Nil, à la fois source, fleuve et lac (2), fait penser aux processions d'une nature infinie (3). On peut admettre, avec Hoehne (4), que l'explication rationnelle de la Trinité d'Anselme est inspirée surtout d'Augustin, qui l'a empruntée partiellement à Plotin, τὸν πρῶτον θεόν, à Platon, τὸ ἀγαθόν, en tenant compte du νοῦς d'Aristote, et de la ψυχή stoïcienne. Mais dans le *Monologium* où Anselme est le plus à l'aise, Dieu est le τὸ ἕν, substance à part sans accidents ni différences (5). Substance ou essence ? Les mots manquent. La nature suprême possède une Essence ineffable ; elle n'est susceptible que de rapports ; car elle serait inconcevable, si elle n'était simple, indivisible, tandis que les autres substances sont composées et que le composé peut toujours être séparé soit réellement, soit dans l'intelligence (6). C'est le signe qu'en Dieu substance et attributs se confondent (7). Voyez sa puissance : elle se confond

1) Fulbert de Chartres, *Ep.* 2, Migne, 141, col. 190 C. — Scot, *De div. nat.* III, 9, Migne, 122, col. 642. — Cf. *Mon.* proœm. et 78.

2) *De Fide*, 8. — Malgré l'opinion de Van Weddingen, op. cit. p. 101.

3) Dieu, proclamait Plotin, est cause de son être et de lui-même (*Enn.* VI, 8, 13 et 21, et 12) : la procession est une nécessité de la nature divine : ainsi déborde un vase trop plein : ainsi s'échappe la chaleur du feu : ainsi luit et rayonne le soleil. (*Enn.* V, 1, 6).

4) Hoehne, note 44, p. 29.

5) *Mon.* 26.

6) *Mon.* 28-27. — *De Fide*, 3, col. 271 A.

7) *Mon.* 16.

avec l'*esse Dei* ; si elle est substantielle en Lui, elle est une partie de la totalité de son Essence (1). Il en est de même des autres attributs (2). D'ailleurs, la raison humaine ne trouve aucun nom propre qui puisse désigner Dieu (3).

Toutefois, malgré la plupart des critiques, ce n'est pas l'idée de Bien qui domine en Dieu, mais celles d'Un, d'Absolu, d'Infini : il est vrai qu'Anselme ne parle nettement de l'Un que dans le *De Fide* où il le considère comme le point simple auquel s'ajoute sans intervalle un autre point simple (4) ; ce qui rappelle aussi bien les analogies néoplatoniciennes que la théologie négative du pseudo-Denys. Mais le philosophe a soin d'évoquer sa doctrine du *Monologium,* et là il a appelé d'abord Dieu l'Infini, l'Absolu, l'Essence *ex se et per se* ; il a déclaré que Dieu ayant pleinement l'être ne saurait être limité dans l'espace et le temps (5), et qu'il était partout et toujours, immuable et éternel (6).

Dans une comparaison dangereuse, Anselme établit les mêmes rapports entre la Suprême Essence, l'Etre Suprême et l'*Existant Absolu* qu'entre lumière, briller, brillant (7). Si la création du monde *ex nihilo* ne s'imposait à lui comme un dogme, on pourrait suspecter le philosophe de panthéisme et d'émanatisme. Car c'est de Lui-même et par Lui-même que

1) *Mon.* 25. *De Fide*, 4.
2) *Mon.* 60.
3) *De Vol. Dei*, 1
4) *De Fide*, 9. *Prosl.* 18.
5) *Mon.* 20 à 22. — *Prosl.* 3. 19. 22. — *De Ver.* 10.
6) *Mon.* 20. 24. 25.
7) *Mon.* 6. ad fin.

l'Un, l'Etre simple, la Lumière a créé le monde (1). Van Weddingen trouve cette excuse assez originale, qu'à ce titre tous les scolastiques et avant eux saint Augustin pourraient être traités d'Alexandrins (2). Nous n'insistons pas.

En vertu de son Essence, le Dieu d'Anselme a la rectitude parfaite, et la plénitude de l'intelligence, de la volonté et de l'amour (3). Il possède la suprême Raison. Le vrai semble s'imposer à lui ; n'y voyons pas un signe d'impuissance (4) ; car vouloir certaines choses prouverait au contraire l'impuissance. Dieu a l'omniscience, et tout lui est éternellement présent (5) ; il est la Vérité même, et il ne saurait ni se tromper ni nous tromper (6). On trouverait facilement un cercle vicieux dans ce fait qu'après saint Augustin Anselme fonde l'éternité de Dieu sur l'éternité de la Vérité (7), et l'immutabilité de la vérité sur la nature divine. N'oublions pas toutefois que pour le Docteur l'*essence* de Dieu ne se distingue pas de ses attributs : Dieu est si parfait qu'il tient tout de lui-même ; il *est*, et nous ne sommes rien (8). Tout ce qui existe dépend de sa volonté libre ; la nécessité est dans les autres, non en lui (9). Le *De*

(1) *Mon.* 7.

(2) S. Aug. *De Trin.* V, 1 et 2, col. 911-912. — Cf. Van Weddingen, op. cit., p. 341.

(3) *Mon.* 29 à 60.

(4) *Prosl.* 7.

(5) *De Casu*, 21, col. 353 B : « Non habet futurorum praescientiam, sed praesentium scientiam ».

(6) *Mon.* 18 — *De Ver.* 10 et 13. — *Cur Deus*, II, 18, col. 422 CD.

(7) S. Aug. *Contra Faust.*, XXVI, 5, Migne, 42, col. 482.

(8) *Mon.* 19 et surtout 28.

(9) *Cur Deus*, II, 18, col. 421 C.

Voluntate Dei, attribué à notre auteur, pousse très loin cette doctrine : « La volonté de Dieu est en résu- « mé tout ce qui se fait comme tout ce qui se passe « dans les créatures. » Ainsi la volonté divine est absolument libre parce qu'elle est parfaite, et tout en dérive (1).

Dieu est donc Intelligence et Volonté parfaites. Amassez en lui tous les attributs, et vous n'aurez jamais de parties ni de division, mais toujours et partout l'*unité* (2), en face de notre devenir. On sent qu'Anselme veut élever au-dessus du sensible un Dieu transcendant dont aucune relation ne ternira l'Essence (3). Mais ce Dieu se comprend dans son Infinité et il s'aime (4). Avec l'amour apparaît la nécessité dogmatique d'un Dieu qui a voulu sauver les hommes. L'Amour reste un, lui aussi, puisque l'identité subsiste entre le Père et le Fils, entre le sujet aimant et l'objet aimé (5). Ainsi se complètent d'ailleurs la connaissance et l'amour ; c'est grâce au *Logos* que de la connaissance jaillit l'amour.

Mais du moment où Dieu s'atteint dans l'infinie personnalité du Verbe, voilà un lien entre Lui et le monde (6). Le Verbe qui est l'Amour est aussi le Lieu

1) *De vol. Dei,* I, col. 581 C. Descartes fera reposer l'univers sur les lois divines; il pensera que notre monde est une création continuée qui dépend de la volonté divine. (*Disc. de la méthode*, V, § 3). Comparer au *Mon.* 13. Descartes aura cependant à cœur, comme Anselme, de maintenir ferme la volonté humaine.

2) *Mon.* 46 et 16 fin. — *Prosl.* 18 fin.

3) *Mon.* 26.

4) *Mon.* 46, 47, 48, 50 : « Tantus est amor ejus, quantus « ipse est ».

5) *Mon.* 65.

6) *Mon.* 29-31.

des Idées, en qui les êtres créés, avant leur apparition à l'existence, étaient déjà à titre d'idées (1) ; il reste la Vérité et la Raison infinies. On peut toutefois se demander avec Hoehne (2) s'il n'est pas une simple émanation de la divinité. C'est qu'Anselme ne s'aperçoit pas plus qu'Augustin, auquel il emprunte souvent les attributs divins (3), qu'en faisant du Dieu transcendant un Dieu qui descend vers nous, il charge l'imagination de suppléer à l'explication. Il mêle trop les copies et le modèle et se rapproche des mystiques qui s'effraient de voir Dieu si loin et espèrent le saisir de près.

Ce passage de Dieu au monde réel, assuré par le Verbe, Lieu des Idées, venait de plusieurs sources (4). Platon n'avait parlé dans le *Timée* que de l'exemplaire des choses. Mais il semble qu'Anselme, après Scot, ait eu sous les yeux le chapitre 38 du *Timée* avec le commentaire de Chalcidius concernant l'archétype : cela expliquerait bien des difficultés (5).

Il y a d'autres intermédiaires de Philon à Scot Erigène. Le *Logos* de Philon n'est pas Dieu, mais il est plein de Dieu : principe vivant du monde, archétype

1) *Mon.* 9.

2) Hoehne, op. cit. p. 28.

3) Comparer *Mon.* 5, 10, 11 et *Prosl.* 8, avec S. Aug., *De Trin.* XV, 11, col. 1072 et 16. Augustin (*De Gen. ad. litt.* V, 12. Migne, 34, col. 331), met en Dieu les exemplaires et les idées.

4) On pourrait rappeler le Dieu de Cicéron, cause active et intelligente de l'univers et le Dieu de Sénèque qui crée dans sa pensée un modèle pour le monde sensible. (Cicéron, *De nat. deor.* II, 22, 58. — Sénèque, *Ep.* 65, 7).

5) Cf. le *Timée, Comm. de Chalcidius*, 38 C, 2 à 4 : « Archetypus quippe omni aevo existens est hic sensibilis imago « que ejus est qui per omne tempus fuerit quippe et futurus est ». Ed. Wrobel, p. 37.

et force qui meut les choses ; les Idées, séparées de Dieu, sont des forces éternelles, des raisons séminales ; et le monde vient après comme il peut (1). Le Dieu de Clément d'Alexandrie est cause des causes ; on ne peut le démontrer ; car les principes des choses ne se laissent pas saisir, *a fortiori* la cause première (2) ; mais le *Logos*, force de Dieu, Idée du Bien, d'origine platonicienne, et qui a pris en route la vertu de diffusion stoïcienne, pénètre au fond des âmes (3), et devient le Verbe chrétien. Plotin, Porphyre et le pseudo-Denys insistent à leur tour sur l'inconcevabilité d'un Etre qui existe toujours et partout (4). Mais Proclus marque les hypostases descendantes de l'Un à la matière, et son émanatisme bien réel résulte de la nature même de Dieu (5).

Scot Erigène, en maintenant deux médiateurs, le Christ entre Dieu et l'homme, et l'homme entre le Christ dont il est l'image et le monde inférieur, diminue les hypostases, mais reste fidèle à l'esprit grec qui ne comprenait pas la création (6) ; il conserve une série d'êtres réels, de substances ou d'hypostases réalisées.

Plus logicien et mal adapté à l'hellénisme, Anselme pense à Dieu plus qu'aux hommes ; il cherche seu-

1) Guyot, *l'Inf. div.* p. 61. — Bréhier. *Les idées philos. chez Philon d'Alexandrie*, p. 98 et sq., sur le *Logos intermédiaire*, sur Dieu et ses caractères.

2) Clément d'Alexandrie. IVe *Strom.* 23. — Ve *Strom.* 11-12. Migne. P. G. 8. col. 1357 et sq.

3) id. VIe *Strom.* 7. — VIIe *Strom.* 5.

4) Plotin. *Enn.* II. 9, 8. — Porphyre. *Sent.* II, 31. — Denys. *De nom. divin.*, VII. § 2. trad. de Scot Erigène. col. 1116 B.

5) Gonzalès. *Hist. de la Philo.*, I. p. 495.

6) Scot. *De div. nat.*, III. 11. début : IV, 9, col. 777 et 796. — V, 36. col. 978-979.

lement à ne pas les confondre. Dieu est haut, très haut pour lui : mais il le voit sensible à travers le Christ (1). La doctrine du Verbe, qui est Amour en même temps que deuxième personne divine, lui permet d'attribuer à Dieu la sensibilité. Tertullien a soutenu que Dieu était corporel (2). Saint Augustin déclare avoir cru longtemps que le Dieu chrétien avait un corps, et s'être converti quand il le vit comme un esprit. « Le sensible, dit Anselme, semble dépendre du corps. » (3) Nos sens nous donnent le corporel, l'étendu : mais celui qui n'a pas de corps n'en connaît pas moins les couleurs, les saveurs. Dieu sent, puisque son Essence est la plus parfaite. Il est sensible, mais sans passion (4) : sa sensibilité est plus profonde et plus simple que notre affectivité organique, atteinte par les contingences particulières (5).

Ce Dieu sensible que n'atteignent pas les sens, ce n'est plus l'Un de Proclus ; et cependant il est encore saisi par la dialectique et mieux par l'intuition intellectuelle ; mais il est tiré par le dogme de l'Homme-Dieu dans le sens concret et humain. La déformation est surprenante.

Dieu possède enfin la pleine réalisation des attributs que nous constatons si imparfaits en nous. L'Absolu et le Parfait ne valent qu'à condition d'être pensables et de ne pas s'éloigner outre mesure de la copie empirique que nous avons sous les yeux. Posons en

1) *Cur Deus*, I, 2, col. 363 B : « Lorsqu'un mauvais artiste « peint le Seigneur avec un visage sans beauté, je me sens « indigné ».

2) Tertullien, *De praescrip.* 7. — Migne, P. L. 2, col. 19.

3) *Prosl.* 6. « Quomodo es sensibilis, cum non sis corpus, sed summus spiritus ? »

4) *Prosl.* 8 : « Tu non sentis affectum ».

5) *Prosl.* 18-19.

Dieu toute perfection qui ne comportera aucune contradiction. Qu'il s'agisse de Grandeur, de Bonté ou de Perfection, de Justice ou de pure Sensibilité, n'oublions pas toutefois que notre raison ne peut les saisir que par la réalisation et la divinisation de nos attributs, poussées à la limite et concrétisées en un seul Etre dont ces attributs deviennent des aspects sur lesquels nous balbutions malgré nous.

Les successeurs, à force de reprendre ces attributs, de creuser leur essence en la distinguant davantage de l'Essence Divine, s'apercevront peu à peu que le plus simple serait d'analyser ces réalités, dans l'homme même, à titre de facultés ou de pouvoirs. La psychologie de Dieu mènera à la psychologie humaine. A vrai dire, Anselme ne se soucie que de la première. Dieu est la substance unique et autonome (1). Amassons toutes les relations, qui peuvent se synthétiser dans l'Absolu, et nous dirons seulement que sa substance est son essence, au-dessus de toute substance (2) ; il est sa propre individuation, tandis que la personne s'ajoute à la substance « homme » ; (3) en Dieu pensée et expression sont contemporaines, tandis que l'homme ne dit pas toujours ce qu'il pense (4). A parler nettement, Dieu est tout, et le reste presque rien ; *presque*, puisque de rien il est devenu quelque chose. L'embarras que nous constatons dans le *Timée* au sujet de la participation reparaît chez Anselme sous une forme plus confuse et plus matérielle. Nous aurons à le constater bientôt.

1) Comparer *Prosl.* 17 et 18. avec Denys, *De nom. div.*, 5 ; trad. de Scot., col. 1147. S. Aug. *De Trin.*, V. 2. col. 912.

2) *Mon.* 26. « Illud esse quod per se est quidquid ».

3) *Mon.* 25, 27. *De Fide*, 6.

4) *Mon.* 29, 32.

§ II. De Dieu au monde

En dehors de Dieu la dialectique descendante saisira-t-elle les essences ou les existences pour expliquer le sensible ? Ne pouvons-nous suivre l'œuvre divine, en nous souvenant que la création est le passage de l'éternel au devenir, du parfait et de l'absolu à l'imparfait et au fini ? Le monde est créé *ex nihilo*. Est-il Dieu, en Dieu, ou en dehors de Dieu ?

Le problème du mal et du néant réclame des solutions instantes depuis Scot Erigène et Fridugise, solutions liées au problème de la liberté et de l'action. Isidore de Séville a posé logiquement la question du mal comme un enseignement d'école. Unde malum ? (1) Mais Fridugise a accordé au *nihil* une valeur réelle (2). Puisque tout nom signifie quelque chose, ténèbres, néant sont quelque chose. Scot a appelé Dieu le *Nihil*. Dans sa théologie négative il a fait du monde venu du néant le *Nihil* divin. Il a vu dans le monde une théophanie, en face d'un Dieu créateur et créé qui ne garde plus qu'une antériorité logique par rapport à ses créatures (3). Or si l'on s'est moqué des éclaircissements de Fridugise (4), on ne s'est pas attaqué à Scot qui rejetait sur le mal corporel notre ignorance du Néant divin. D'autre part, Augustin et Plotin se sont surtout occupés du mal. Pour Augustin, le monde est un reflet de la beauté divine ; le mal, à strictement parler, n'est rien ; s'il existe, c'est qu'il est lié à une imperfection originelle

(1) Isid. de Séville. *Sent.*. I. Migne. 83. col. 552.

(2) Fridugise op. cit. Migne. 105. col. 753. — Cf. Hauréau. *Philo. Scol.* I, p. 128.

(3) Scot Erig. *De div. nat.* III, 15 à 18.

(4) Brunhes. op. cit. p. 88.

des créatures ; il est même une condition du bien ; Plotin allait jusqu'à dire qu'il contribue à l'œuvre divine (1).

Anselme tente à son tour la conciliation du néant et du mal avec les attributs divins et avec le dogme ; car il lui faut justifier la Création et la Providence. Après Fridugise, il se sert du *nihil* pour expliquer le mal à son disciple (2). Le mal signifie négation du bien, là où doit être le bien ; le *nihil* signifie l'absence de quelque chose ; s'il semble avoir une signification positive, ne voyons là qu'un artifice de langage (3) ; ainsi la cécité, qui est une privation pour l'homme et non pour la pierre, reste un néant de lumière ; si le *rien* dont Dieu a tout créé est un manque d'harmonie, le mal est un néant, et de plus un désordre. Néant, mal, erreur, tel est le gigantesque problème auquel Anselme est conduit de deux façons : 1° en partant de Dieu même ; 2° en partant du péché. Comment concevoir la Perfection en face du contingent, qui existe à peine ? Comment concilier le péché avec la bonté divine ? La première question est traitée dans le *Monologium*, la deuxième dans les ouvrages à tendances morales.

Le *nihil* est *magis aliquid* (4) ; il est l'infiniment petit en face de l'Infiniment Grand. Mais Dieu n'est-il pas aussi le *Nihil* ? La créature vient-elle de lui ou

1) S. Aug. *De Lib. arb.* I. 16. 35. Migne. 32. col. 1240 ; II, 20. 54. col. 1269. — *Conf.* VII. 12. col. 743. inspiration de Plotin : « Le monde n'est qu'un moindre degré de perfection ». — Plotin. *Enn.* III. 2, 5. — Remarquer avec Grandgeorge, p. 119, les différences entre l'émanatisme de Plotin et la théorie Augustinienne de la création.

2) *De Casu.* 11. col. 341 AB.

3) *De Casu.* ibid.

4) Ibid. col. 339 A. et *Ep. à Maurice*, II. 8, col. 1156 C.

d'une matière antérieure qu'il aurait pétrie ? Les réponses sont d'autant plus difficiles que Chrétiens et Néoplatoniciens ont cru trouver dans Platon ce qui n'y était pas, c'est-à-dire la création de la matière et du monde par Dieu. Avec quel embarras Chalcidius réserve à l'artiste du monde le seul bien de l'âme, tandis que les parties vicieuses sont abandonnées aux puissances inférieures ! (1) Plotin a posé la matière comme un « intermédiaire entre le rien de pensée « et la pensée du néant. » (2) Tandis que les Grecs de la grande époque croyaient à l'harmonie de la nature, la matière devient pour le néoplatonicien « non « pas l'être, mais le non-être » ; elle reste l'infini mais avec son inexistence et sa malice ; elle ne saurait être définie, puisqu'elle est le *non-être* (3) ; mais il faut qu'il y ait du moins-être, donc du mal.

La lutte contre le Manichéisme avait amené saint Augustin à admettre à la fois la création et le mal. Dieu, disait-il, a formé le monde en ne le tirant ni de sa substance ni d'une autre, mais de rien (4). Le mal ne s'oppose pas à l'Infinité divine ; car il n'est qu'une privation du bien, conséquence de l'éloignement de Dieu. Les natures sont bonnes et viennent de Dieu qui en les créant ne les a pas faites corruptibles, de sorte que leur corruption vient du néant (5). En face du platonisme qui plaçait la matière éternelle, le

1) Chalcidius. *Timée*. 186. n. 232. — Cf. 174 et sq.: « Unde « mala ? »

2) Plotin. *Enn*, I, 8. 9 ; II, 4, 10. Cf. *Timée*. 52 b. — Robin. cours inédit sur le néoplatonisme. Caen. 1910.

3) Plotin. *Enn*. III. 6. .. — Porphyre. *Sent*., 21. — Proclus. *Instit. Theol*., 59.

4) S. Aug. *De nat. boni contra Manich*., 26-27. Migne 42. col. 559-560.

5) Ibid. 38-44.

vague, le chaos, l'*autre* au-dessous du Parfait, la critique augustinienne proclame l'existence d'un seul Etre nécessaire qui a tout produit, même la matière (1).

Par ailleurs, le pseudo-Denys avait accepté, après Proclus, l'Unité Absolue, principe et fin (2). Scot enseigne que le monde est créé et qu'il est éternel en Dieu ; les Anciens ont eu tort de croire à l'éternité de la matière ; car le variable ne saurait venir de l'universel et de l'invariable (3). En dehors de Dieu rien n'existe. Le mal est un néant complet ; il ne vient ni de Dieu ni d'une cause définie ; il *n'est pas* dans la nature humaine, mais uniquement dans la perversion de la volonté (4). L'âme humaine, faite à l'image de Dieu, ne saurait être ni corrompue ni punie, et la corruption corporelle est passagère ; même dans nos mouvements illicites nés d'une volonté perverse, il n'y a qu'un *manque de cause*, un défaut de volonté licite (5). Scot concentre ainsi tout l'univers en Dieu, en ne laissant au-dehors que néant et privation (6).

Anselme reprend ces mêmes données avec plus de précision pour le problème du mal et moins de rigueur logique pour le *Nihil ;* il maintient d'ailleurs plus de distance apparente entre Dieu et le monde.

1) S. Aug., *De civ. Dei.* XII, 15. col. 363 et sq.

2) Dict. Vacant, art. Denys.

3) Scot Erig., *De div. nat.* III, 5, 6, 7 et 8.

4) Id. *De div. nat.*, IV, 6, col. 828 A ; V, 35, col. 957 C. 958 fin.

5) Id. *De div. nat.*, V, 35, col. 959 C : « incausales sunt ».

6) Ibid. III, 17, col 678 C. — Lire toute la discussion du *Nihil*, III, 5, col. 634-635. — « Le pouvoir de faire le mal, « avait dit Boèce, est une impuissance réelle ; la plupart des « hommes ressemblent aux oiseaux nocturnes qu'aveugle le « grand jour. (*De consol. phil.*, IV, poésie. m. 1).

Scot ne s'effarouchait pas d'un *Nihil* qui était tantôt l'infiniment petit et tantôt l'Infiniment Grand ; optimiste ardent, il réconciliait à la fin tout en Dieu. Anselme est également attiré par l'idée d'un Dieu très bon d'où les êtres procèdent par émanation plutôt que par création. Mais le dogme le retient comme saint Augustin. Aussi va-t-il ruser avec le Nihil en conservant les solutions exemplaristes et néoplatoniciennes, et se rapprocher davantage de Scot en ce qui concerne le mal.

Le néant, déclare Anselme, n'est qu'un mot, tandis que nous frémissons rien qu'en entendant ce nom : le mal. N'est-il pas quelque chose qui s'imposerait à Dieu lui-même, comme le vrai, et qu'il faudrait pourtant supprimer ? Certes nous ne craignons pas le mal négatif, comme la cécité, mais le mal positif qui est quelque chose, c'est-à-dire l'absence de bien : telle l'injustice dont nous souffrons et faisons souffrir les autres (1). Dans le *De Casu*, le maître enseigne que le mal même positif n'est pas une essence et n'existe pas comme être (2) ; mais c'est qu'il s'agit là de donner une solution pratique. Dans le *Monologium* est posé le problème théorique : comment concilier le mal avec la puissance divine, avec la vérité divine ? (3) Le mal contredit la vérité, aussi bien que la liberté et la prescience. Comment peut être vrai un mal positif ? Comment la Sagesse suprême pourrait-elle accomplir ou permettre ce qui ne doit pas être ? L'erreur se conçoit encore, bien qu'elle soit une négation, une privation ; car elle est liée à une perception

(1) *De casu*, 10 et 26. — *Ep.* à Maurice, II, 8.
(2) *De casu*, 11, col. 340 et 341 B ; ibid. 10.
(3) *Mon.* 19. — *Prosl.* 7 et 5.

imaginaire ou à une erreur de raisonnement (1). Mais comment comprendre le mal ?

Le bien ne serait-il pas la privation du mal ? (2) Platon et Epicure ont fait du bien une réaction heureuse contre le mal primitif ; au Manichéisme qui admettait l'égalité substantielle du bien et du mal, Augustin a répondu en opposant au mal qui n'est rien puisqu'il dépend d'une nature inférieure attachée au sensible la raison qui le supprime en retrouvant l'Un et l'Ordre (3). Ainsi l'entend Scot : « Le mal n'est que « privation et non réalité ; aussi pour la spéculation « supérieure il n'existe pas plus que pour Dieu. » (4) « Le mal, déclare Anselme à son tour, est un vice ou « une corruption qui ne sauraient subsister sans « quelque essence et qui cependant la réduisent d'autant plus à néant qu'ils y sont davantage. » (5) Ainsi l'essence s'appauvrit par les diminutions, les négations qui la touchent. Il est regrettable que le philosophe n'ait pas vraiment tiré parti de cette idée profonde : les essences correspondent à la pensée ; elles la mesurent, tandis que le mal et l'erreur ne s'imposent qu'aux intelligences lourdes ou peu instruites. Anselme remarque au moins que souvent l'intelligence et la volonté ne savent pas accepter les faits tels qu'ils se présentent. Le fait a toujours une recti-

1) *Lib. Apol.* 6. — L'embarras à ce sujet reste le même de Platon aux Cartésiens dans la conciliation de l'erreur avec la connaissance certaine des objets.

2) *De casu*, 10.

3) S. Aug. *De civ. Dei*, IV, 3, col. 114.

4) Scot Erig. *De div. nat.*, IV, 16, col. 828-829. — Cf. Schmidt. *l'Eglise d'Occident*, p. 70.

5) *De casu*, 10 : « Nullo modo sunt, nisi in aliqua essentia, « et quanto magis ibi sunt, tanto magis illam reducunt in nihilum ». — Cf. *De Ver.*, 8.

tude, en tant qu'il s'accomplit. Ce qui est mauvais, c'est d'abord l'intelligence ignorante ou mal instruite, puis la volonté irréfléchie ou viciée qui commet le péché (1).

Ni la cécité qui est privative, ni la douleur et la tristesse qui semblent positives, ne sont vraiment des maux ; le mal ne provient que de ceux qui abandonnent la rectitude (2) ; et même quand la volonté est mauvaise, il subsiste encore en elle un bien qui résulte de sa nature (3). A son disciple qui lui demande si la volonté mauvaise est l'essence qui détermine le mal, Anselme répond avec profondeur que la volonté bonne ou mauvaise n'est pas la volonté (4) : quand une chose est juste et bonne, elle a quelque être ; mais l'injustice et le mal ne lui confèrent rien de positif (5), rien d'essentiel. Ainsi en est-il de la volonté.

Que devient le mal ? Il est d'abord la conséquence d'une faute qui entache l'espèce ; il est de plus une sanction. Dieu crée des désagréments qui éprouvent et purifient les justes en même temps qu'ils punissent les méchants (6). De cette théorie audacieuse qui

1) *De concord.* III, 6. — N'oublions pas qu'aux yeux d'Anselme l'animal ne pèche pas et ainsi ne fait pas vraiment le mal. (*De conc.* III, 8; *De casu*, 19). L'école Cartésienne reprendra ces mêmes théories pour des raisons en partie dogmatiques. (Descartes, *Disc. de la Méth.*, V).

2) *De casu*, 27.

3) *De casu*, 19 : « Unde sequitur nullam voluntatem esse « malum, sed esse bonum in quantum est, quia opus Dei est, « nec nisi *in quantum est injusta*, malum est ».

4) *De casu*, 8 : « Bona voluntas non magis est aliquid quam « mala voluntas ».

5) *De conc.* I, 7, col. 518 A : « Omni rei esse justam vel « bonam est aliquid esse : nulli vero rei est esse aliquid, in-« justam vel malam esse ».

6) Ibid. col. 518 B.

établit un mal réel, tout en niant que le mal soit une essence positive, d'autres philosophes tireront des conséquences ultérieures qu'Anselme n'aurait jamais osé envisager. C'est qu'il reste gêné par le legs dogmatique d'un Dieu dont l'intelligence et la volonté sont toutes puissantes ; pour le ménager sans supprimer l'individu, il attribue à Dieu, non la création du mal, mais sa permission, et à l'homme la liberté mitigée par le devoir et le souci d'assumer toute la responsabilité de ses actes.

Comment le mal troublerait-il l'ordre total ? Dieu a une volonté permissive ou antécédente, et non approbante, causale ou concessive (1) ; il accepte par exemple que celui qui se marie n'ait pas su choisir un meilleur sort ; il révèle ainsi qu'étant la Vérité même il veut que la vérité reste toujours immuable (2). On bataillera plus tard sur cette volonté antécédente et sur la grâce qui empêche le mal chez les élus. Mais il semble qu'Anselme ne voie dans le mal qu'un algorithme négatif masquant l'origine libre et les conséquences de l'acte humain, et sans influence sur la perfection divine ou sur la marche définitive de l'univers (3).

Le mal existe pourtant, et le problème est loin d'être résolu. Anselme ne répond pas nettement aux difficultés. Bouchitté a pu lui reprocher ses subtilités du *Monologium* sur le *Nihil ;* et le *De Casu* n'est guère plus clair (4). Le mal, réfugié dans la volonté, la change-t-il ? (5) S'il la change, le mal n'est plus un

1) *De vol. Dei*, 2, 3, 5.
2) *Cur Deus*, II, 18, col. 422 A.
3) C'est assez proche du méliorisme Leibnizien.
4) Bouchitté, *Le rational. chr.*, p. 39 et sq.
5) *De casu*, 7 et 8.

néant ; et il apparait bien qu'il ajoute quelque chose à la volonté. Autrement, pourquoi Dieu condamnerait-il pour rien ? Par ailleurs, si les conversions de la volonté sont quelque chose, le mal qui en résulte est une réalité ; admettons que ce ne soit pas une substance ; encore peut-il être une essence (1). Où réside cette essence, puisque la volonté mauvaise n'est pas le mal et que Dieu seul donne la bonne volonté et autorise la mauvaise ? (2) Dans l'injustice ? Mais la privation de justice ne constitue pas une essence (3). Le mal demeure donc *un rien, non aliquid*, qu'il faut écarter complètement de la pensée (4). Anselme l'appelle encore privation, *carence*. Que signifie à son tour cette carence que Chalcidius avait déjà placée au-dessous de la matière et de l'espèce ? (5) Si le mal n'est que l'ombre de quelque chose (6), n'est-ce pas parce que de nature il n'est rien et que son nom ne lui confère qu'un fantôme d'existence, mais qu'il vaut lorsque nous l'accomplissons, surtout par les conséquences qu'il a pour nous. Il reste le désordre, le manque d'harmonie, la dégradation dernière de la ὕλη, qui inquiétaient tant les néoplatoniciens après Platon. En vérité, lorsque Scot déclarait tour à tour que le mal est néant, que l'âme humaine, image de Dieu, ne peut être ni corrompue ni punie et que la

1) *De casu*, 8, début : Quoniam multae sunt essentiae praeter « illam quae dicitur proprie substantia ».

2) *De casu*, 7 fin.

3) Ibid. 9.

4) Ibid. 11, col. 339 C.

5) Ibid. col. 341 A. — Chalcidius, *Commentaire du Timée*, § 287, p. 318 : « tres origines rei, species, silva, carentia ».

6) *De casu*, 11, col. 340 C : « Quasi aliquid ».

corruption corporelle n'est que passagère (1), il était plus conséquent qu'Anselme. Celui-ci constate le mal; il ne cherche pas à trop creuser sa nature, de peur de le poser en contradiction avec la perfection divine. Après les luttes augustiniennes, les nécessités même dogmatiques demanderaient une distinction claire du mal et du *Nihil*. Le philosophe juge plus simple de faire venir de Dieu le néant et d'attribuer le mal à l'homme qui n'a pas su comprendre le plan grandiose de la création.

Remarquons toutefois : 1° que pour tout Augustinien le mal est forcément ou privation ou corruption qui elle-même est néant ; 2° qu'Anselme a pris dès le *Monologium* une attitude systématique : tout vient de Dieu et par Dieu, en dehors duquel il n'y a rien. Le monde existe. Il reste à savoir à quel titre. Contrairement au Néoplatonisme, Dieu a tout fait de *rien*. Or nous constatons dans le monde des éléments constituants, et une matière qui ne vient ni du dehors ni de la Nature Suprême (2). *Quelque chose* ne vient pas du néant ; il lui faut une cause. Au lieu de résoudre la difficulté, Anselme la tourne à l'aide d'analogies. Un pauvre qui subitement devient riche, un malade qui recouvre la santé sont de rien devenus quelque chose. Il en est de même du monde (3).

Mais ce qui importe au philosophe, c'est que ce monde n'était pas *un rien* dans l'esprit divin ; car il avait en Dieu son exemplaire, sa forme et sa règle (4). La nature suprême est tout au fond ; elle porte, do-

1) Scot Erig. *De div. nat.* IV, 16, col. 815 et sq: V, 35 col. 957 C et 958 fin.

2) *Mon.* 7, col. 154 C.

3) Ibid. 8, ad fin.

4) *Mon.* 9 : Non nihil erant quantum ad rationem facientis. « per quam et secundum quam fierent ».

mine, ferme et pénètre tout (1) ; où elle n'est pas, est le néant ; et de même que rien n'a été fait que par la présence de l'Essence créatrice, rien ne vit que par sa présence conservatrice (2).

Que cherchons-nous donc en dehors de l'omniprésence de l'Essence ? Les choses sont avant tout comme des copies par rapport à un modèle (3). Plotin prétendait que l'être est la marque du pied de l'Un et que la réalité d'une chose dépend de son unité ; Scot croyait à l'antériorité purement logique du Créateur sur le créé ; Anselme cherche l'Unité, tout en conservant la hiérarchie des êtres. Son but est visible, et si le néant se pose avant ou après Dieu, sa raison lui en démontre toujours l'inconcevabilité (4). C'est croyons-nous, que tout se réduit à des idées pour lui comme pour Platon, et que, retrouvant l'esprit divin dans la construction de son œuvre, il se persuade qu'il réalise l'idéal philosophique et religieux.

Si le mal n'est pas une donnée positive, si le néant n'explique rien, comment de Dieu passerons-nous au monde et aux individus quelque peu perdus en Lui ? La marche descendante sera d'autant plus pénible que les termes manqueront à Anselme ; sa pensée même sera souvent obscure et il en aura conscience, si nous en jugeons d'après ses réclamations contre Roscelin, et les protestations de ses lettres et de ses dernières œuvres (5). Le pire est qu'il ne se fait pas une idée

1) *Mon.* 14 : « Cuncta alia portat et superat, claudit et « penetrat ».

2) Ibid. 13 ad fin.

3) *Mon.* 14.

4) *Mon.* 19, début. — Plotin, *Enn.* I, 7, 1 ; V, 5, 5 ; VI, 9, 1 ; VI, 2, 1 ; III, 8, 1. — Scot Erig. *De div. nat.* III, 8, col. 439.

5) *De Fide.* 2 ad fin. — *Ep. à Hug.* II 11 ; *Ep. à Fouq.* II, 41.

claire des individus. Il est moine et l'individualité qu'il rêve ne peut valoir que dans l'état de béatitude définitive où foi et raison doivent se confondre, alors que la discussion philosophique ne posera plus un problème qui ne tirait son importance que de notre profond amour-propre terrestre.

§ III. Le problème des Essences

Les rapports de Dieu au monde nous mènent nécessairement à l'Exemplarisme. Dans la thèse de la création, les choses avant d'exister étaient déjà dans la Raison Divine (1), dans les profondeurs du Néant Divin, disait Scot Erigène. Elles étaient donc néant comme existence, mais non comme idées ou essences. Si Anselme ne parle pas d'idées, il parle du verbe, de l'expression intime des idées (2). C'est le Verbe Divin, qui est le Lieu des Idées, avant, pendant, et après leur réalisation (3). Voilà les fameux universaux *ante rem* et *in re,* mais sous forme d'un réalisme idéaliste. En face d'une matière nulle ou presque, rayonnent des idées qui participent à ce monde et en sont les formes éternelles.

Ici se rencontrent des influences diverses, celle du Platonisme avec le démiurge remplacé par le Verbe (4), du Néoplatonisme sans ses dégradations successives, et celle de Scot Erigène calmé par le dogme, tout cela joint à un Augustinisme très modéré.

1) *Mon.* 9

2) *Mon.* 10. début : « illa forma rerum, quae in ejus ratione res creandas praecedebat, quid est aliud quam rerum « quaedam in ipsa ratione locutio ? »

3) Ibid. ad finem.

4) De Rémusat, *S. Ans.* p. 458.

Le monde vrai, supérieur est composé d'essences, d'idées. L'existence empirique n'ajoute rien, puisqu'en dehors de Dieu elle reste néant, et qu'en dehors de nous le mal n'existe plus. Seules les idées ont leur vraie réalité, ces idées qu'Anselme appelle des essences. Sa métaphysique et sa théologie reposent sur cette certitude que les idées précèdent de loin les choses comme leurs prototypes (1). Dans sa lutte contre Roscelin, il est conduit aux universaux par son Platonisme. Il reproche à son adversaire de donner aux réalités contingentes plus de valeur qu'aux idées, et d'être ainsi plus près de la terre que du Ciel (2). Mais si le nominalisme de Roscelin mène à la divinisation des choses, ce qui est grave pour un théologien, Anselme, malgré ses précautions, court avec son idéalisme à la négation du monde et au panthéisme. Nous verrons dans quelles limites il y échappe.

Il est hardi de l'appeler un idéaliste ; car il est d'une époque où la Logique va devenir la science suprême. Et cependant les idées tiennent la première place dans sa doctrine. Il est le proche parent des grands idéalistes, de Platon, de Plotin et de saint Augustin. Sans doute Platon ne fait pas de Dieu le détenteur des Idées ; mais il marque fortement la participation des idées au sensible, grâce à la μετέξις et aussi à la naissance des choses dans le lieu. Philon, Plotin et Porphyre introduisent le *Logos* et divinisent le Participant réalisé. L'Intelligence divine, d'après Plotin, est le Lieu des Idées. Saint Augustin hypostasie dans le Verbe l'Idée plotinienne. Anselme retrouve cette Réalité en présence des misères de ce

1) Erdmann. op. cit., § 157 fin.

2) Ibid. § 158. p. 287.

monde ; il a la même notion du Verbe, Lieu des Idées (1) ; il croit comme Augustin, contre Platon et Plotin, que le monde a été créé et n'a pas été joint nécessairement à la divinité. Cependant il nous semble plus platonicien que son maître (2). Ce qu'il voit avant tout, ce sont les idées, réalités substantielles éternellement stables dans l'intelligence divine et que notre raison saisit lorsqu'elle pénètre clairement l'essence des choses. Je sais bien que chez Augustin les idées qui subsistent dans l'Intelligence du Créateur sont des formes ou des raisons (3), des archétypes primitifs des choses. L'exemple de l'artiste et de sa boîte est transposé d'Augustin à Anselme (4). Y aurait-il chez ce dernier un simple appauvrissement de l'Augustinisme ? Peut-être ; mais cela même le rapprocherait des Platoniciens. Car c'est l'Idée qui domine dans sa doctrine ; et si pour Augustin tout est dans l'intellect divin, Anselme déclare que Dieu trouve dans sa propre intelligence le type des êtres créés, qu'atteint sa science (5).

Lorsqu'il s'agit de passer d'un entendement divin, résolu à la création, au monde qui de rien ou du chaos est devenu quelque chose (6), le *Monologium* donne la même impression d'embarras que le *Timée.* « Les fils de Dieu, dit Platon, ayant médité le plan « de leur père, s'y conformèrent ; » (7) et dans le

1) *Mon.* 30-34-35-36.

2) Cf. Hoehne, op. cit. ad fin.

3) S. Aug. *De Civ. Dei,* XI, 10. 3, col. 327.

4) S. Aug *De Gen. ad. litt.,* V, 18, col. 334. — *De 83 quaest.* q. 46, Migne. 40. col. 29-30. — Scot Erig. *De div. nat.* II, 2.

5) Comparer S. Aug. *De Trin.* VI, 10 et *Mon.* 33,10.

6) *Mon.* 29-31-34-35. *De Fide*, 4. Cf. Renouvier, *Philo. méd.*, p. 12.

7) *Timée.* 29, interprete Chalcidio, éd. Wrobel, p. 25.

Timée il y a deux principes, l'un transcendant, l'autre immanent aux choses ; l'âme du monde est un mélange avec les Idées. Le monde, traduisait Chalcidius, est l'image sensible de l'archétype éternel (1).

Le monde chez Anselme n'est plus éternel que dans son Paradigme, et c'est sans doute ce que pensait Augustin, obligé d'admettre la création. De plus les Idées sont localisées en Dieu, dans la pensée divine, dans le Verbe Divin : « Les choses sont en « Dieu selon un langage de l'intelligence. » (2). Les Idées demeurent la réalité de ce monde ; elles sont, non un monde à part, mais la substance même des choses ; et seules elles permettent de construire la science (3). A la même époque qu'Anselme, Bernard de Chartres admettait deux éléments, matière et idées ; la matière susceptible de tout recevoir, les idées résidant en l'entendement divin, exemplaires de tout ce qui doit être : « Tout résulte, disait-il, de « l'union des idées avec la matière. » Gerbert proclamait que les natures des choses sont universelles en puissance et réelles seulement en acte (4).

Ces philosophes sont obligés, et Anselme avec eux, de tenir compte du monde, qui existe avec ses quatre éléments (5) et qu'il faut examiner en dehors de Dieu.

1) *Timée*, 38 C, 2 à 4, trad. de Chalcidius, éd. Wrobel, p. 37.

2) *Mon.* 33.

3) « L'idée d'exemplaires des choses se retrouvera chez « les Cartésiens sous le vocable de vérités éternelles vraies « avant la pensée et qui sont les essences des choses ». Cours Delacroix, inédit. Caen, 1908.

4) Sur *Bernard de Chartres*, Dict. Franck, p. 170. — Gerbert, *De rat. et rat. uti*, Migne, 139, ch. 4, col. 161 B et 16, col. 168 A. — Cf. de Vorges, *Le milieu philos*, etc. Revue de Philo. Déc. 1909, p. 610.

5) *Mon.* 7.

Mais ils considèrent avant tout ce monde comme une ombre du κόσμος νοητός. Guillaume d'Auvergne va le proclamer bientôt, la vérité réside dans les universaux (1). Anselme parle d'universaux et d'essences. Quelle place occupent-ils dans sa construction du monde, et que reste-t-il au sensible ?

Le philosophe emploie volontiers dans un sens unique les expressions d'essence, substance et nature, nous l'avons vu plus haut (2) ; mais chez lui *substance* équivaut à *essence* chez les Grecs (3). Parfois il attribue à Dieu seul l'essence, « la substance étant « susceptible d'additions, de différences et de changements. » — Bien qu'on appelle Dieu substance au « lieu d'essence, il est au-dessus de toute substance. » (4) L'*Essence* a l'être pleinement et sans accidents, et l'existence nécessaire ; son « *esse* » se distingue de l' « *esse* » des substances secondes : elle est une substance ou une essence à part, saint Augustin l'avait déjà indiqué (5). Mais cette expression de substance s'emploiera mieux pour les individus qui subsistent dans le devenir (6). Leur substance sera déterminée ou spécialisée par des collections de propriétés. L'*esse*, dans le créé, sera l'idée réalisée, par exemple la nature animale ou végétale qui en existant développera ses qualités dans certaines condi-

1) Cf. un passage suggestif d'Aguirre, I. *In Monol.* 6, disp. 14, § 14, p. 289. — Cf. *l'Epitre aux Hébreux*, I, 1, 4 ; 12, 13. — Hoehne, op. cit. p. 22.

2) *Mon.* 6, ad fin.

3) *De Fide*, 9.

4) *Mon.* 26, début.

5) S. Aug. *De Trin.* V, 2, col. 912. — Aguirre cite S. Aug. à propos du *Mon.* 14. — Aguirre, I, disp. 24, sect. 5, n. 72, p. 428.

6) *Mon.* 78

tions. L'*ens*, ce sera l'être se déployant et comme la lumière se faisant valoir. Mais dans tout cela, suivant l'expression de Bérenger a propos de l'Eucharistie, nous ne trouvons de réel que la substance (1).

Anselme est toujours dominé par sa théorie systématique de la connaissance. Le vrai, c'est l'être ; tout ce que la raison conçoit est la vraie réalité, et la réalité objective est adéquate à la pensée claire. Aussi la distinction entre l'essence, la substance et les propriétés est au fond tout empirique, malgré le dédain du sensible affecté par le philosophe. L'homme, l'animal, le vivant se définissent d'après leurs qualités essentielles. « La qualité, c'est l'essence qui détermine l'être. » Mais les substances entendues correspondent à des diversités réelles, qu'elles soient universelles comme la substance : homme, ou individuelles comme la substance de tel ou tel homme (2). Nous ne les voyons que par une sorte de ressemblance et non telles qu'elles sont en elles-mêmes. Ainsi dans un miroir regardons-nous le visage de quelqu'un (3). Malgré tout, nous les constatons ; nous en avons l'expérience passagère et nécessaire, avant d'atteindre les essences dans le Verbe divin. A première vue, on se croirait en face d'un disciple d'Aristote avec une expérience sensible qui autorise la science sans la constituer, et des formes sensibles où se trouve déjà la matière de l'intelligible (4). Ce serait une illusion.

Le courant empirique a pu troubler Anselme d'autant plus qu'il ne connaissait qu'un Aristote

(1) Cf. Brochard, *De l'erreur*, p. 160.

(2) *Mon.* 27.

(3) *Mon.* 65, col. 211 C. Comparer au *Mon.* 31.

(4) Aristote, *Métaph.* I, 1, et *De anima*, III, 8.

logicien et que le problème du sensible était fort gênant à son époque et trop soumis à des considérations théologiques. On aurait tort de juger le Docteur d'après ses expressions parfois équivoques. Il entend marquer la substance créée, non dans son essence qui se traduit toujours par une idée, mais dans son existence contingente avec ses propriétés déterminées. Seulement, ne pouvant assez préciser le rôle de l'expérience, il se rapproche malgré ses efforts de ceux qui suppriment l'individualité (1). C'est que l'essence l'intéresse plus que le reste.

En un premier sens, l'essence est « l'idée même de « l'être ». L'essence de l'animal, c'est d'être animé, sensible ; celle de l'homme, d'être « animal raison- « nable mortel . » (2), distinctions valables depuis saint Augustin, mais plus logiques que métaphysiques. Ces essences se hiérarchisent d'après leur dignité (3), et on ne saurait sans absurdité les étager à l'infini. Nous sommes conduits à une première essence, comme Aristote aboutissait à un premier moteur. Mais ici, l'Essence Suprême *est* seule *vraiment* ; les autres ne sont pas, ou sont peu de chose (4). Encore existent-elles de quelque façon. Sont-elles des idées en Dieu ? On pourrait le croire, puisqu'elles sont plus en elles-mêmes que dans notre science, et plus dans le Verbe qu'en elles-mêmes (5). On aurait ainsi l'idéalisme, tel que le concevra Malebranche (6). Avouons que ce serait un peu risqué pour le XI[e] siècle. Les

1) *Mon.* 35 et surtout 14. *De Fide.* 2.

2) *De Gramm.* 3. 8. *De Lib. Arb.* 1.

3) *Mon.* 27 et 4.

4) *Mon.* 28 : « Asseruntur fere non esse, vix esse ».

5) *Mon.* 36. 31 ad fin.

6) Malebranche. *Rech. de la Vérité.* III, 2. 6.

essences, pour Anselme, se distinguent d'ailleurs de Dieu qui ne peut se penser qu'en pensant d'autres essences (1). Faute d'objet à saisir, Dieu devrait se saisir lui-même. Pour connaître, dirait un moderne, il faut relation et différence.

Mais si Dieu pense une essence, puisqu'il doit penser tout ce qui est, n'est-ce pas que l'essence d'une chose se résoud en son concept ? Saint Anselme ira si loin dans cette voie qu'il reconnaîtra aux essences une vérité indépendante des individus : « La vérité en soi est cause de toutes les « autres vérités ; parmi celles-ci, certaines sont « causes et effets, certaines sont seulement effets : et « la vérité qui est dans l'existence des choses est « l'effet de la Suprême Vérité, et est cause de la vérité « qui est dans la pensée et de celle qui est dans la « proposition. » (2) Si nos idées peuvent être les images fidèles des choses, nous découvrirons par intuition les exemplaires de celles-ci : « La vérité ne « trompe personne ; qui l'ignore se trompe. » (3) Ainsi la connaissance des essences dépend de toute façon de notre connaissance de l'Essence première.

Le critère de cette connaissance est-il en nous ou dans les objets ? Dans l'expérience sensible ou dans une sorte d'intuition transcendantale ? La raison est une, comme l'essence ; mais à quel titre se réclame-t-elle de l'Unité ? Car la nature humaine admet pluralité et diversité (4). Les titres de la raison humaine

1) *Mon.* 32, col. 186 B : « Si nullo modo esset aliquid, praeter « illam, quid illa intelligeret ? Sed nunquam seipsam non in« telligeret ? »

2) *De Ver.* 10, col. 479 A.

3) *Medit.* XI, col. 763 C fin. « Veritas nullum fallit. Qui « ignorat, qui non credit veritatem, ipse se fallit ».

4) *De Fide*, 9, col. 282 C.

ne pourront donc lui venir que de l'objet ; or cet objet est en Dieu (1). Aussi n'atteignons-nous les essences que par un don du Créateur. Les méchants, enchaînés au devenir par leur corps corrompu, peuvent tout au plus saisir l'existence des êtres (2) ; ils ne découvrent jamais l'essence, du moment où elle est une idée. L'οὐσία n'est pas la même chose que le τὸ εἶναι. En Dieu seul, avoir l'essence est identique avec « *être l'essence.* » Dieu est un Etre qui subsiste par son Essence, tandis que les autres sont des essences douées d'existence, « *entia per participationem.* » (3) Si j'entends bien, l'essence des choses, sans se confondre avec leur existence, est l'idée prototype de la substance existante. Qui voudrait trouver l'essence dégagée ne la découvrirait qu'en Dieu ; et peut-être Dieu seul en est capable, puisque de Lui ne naît que ce qui lui est identique (4) ! La connaissance parfaite, défendue au méchant, consistera à s'assurer autant que possible, non de l'existence empirique, mais de l'essence, telle qu'elle a précédé les choses dans le Verbe divin. L'homme corporel ne dit pas toujours ce qu'il comprend (5) ; autrement il aurait des mots, qui marqueraient sa compréhension des essences ; et quand il s'agit de ce qu'on comprend, les mots sont naturels et identiques pour tous

1) Cf. *Mon.* 33 et 34: « In ipso sunt, non quod sunt in seipsis, sed quod est idem ipse. »

2) Balmès, *Philo. fondamentale*, IV, p. 233.

3) *Mon.* 44, ad fin. « Non aliud est habere essentiam quam « essentiam esse». et *Mon.* 45 : « Neuter aliter habet essen- « tiam quam existendo essentia ». Cf. S. Thomas, *Quodlibet*, II, q. 2, a. 3. — Mercier, *Ontologie*, pp. 111-120.

4) *Prosl.* 23.

5) *Mon.* 29.

les peuples. Les verbes nécessaires, ce sont donc les traductions claires de la nature intime des choses. Le phénomène est une apparence, une illusion bonnes pour le méchant ou l'homme charnel ; l'homme spirituel trouve derrière l'apparence l'essence immuable que Dieu a pensée par son Verbe Intime. L'exemplarisme augustinien fournit à Anselme le plan grandiose de l'Univers (1). A chaque individu, à chaque espèce correspond au moins une idée divine, norme de leur réalité. Cherchons donc en Dieu les essences secondes en rapport avec la sienne dont elles sont des imitations (2). Nous ne trouverions ailleurs aucun point d'appui.

Or l'essence est en Dieu tout ce qu'elle est : en lui tout est simple ; les accidents même devraient s'appeler des substances puisqu'ils ne modifient rien (3). Dans l'homme des qualités nouvelles peuvent s'ajouter à la substance, en dehors des relations, et faire varier le composé humain (4). Corporel, raisonnable et homme sont trois données différentes : ajoutons-y la sagesse. L'homme devient sage par la participation de cette propriété qui s'appelle sagesse (5). Que la sagesse soit ici qualité ou substance, peu importe :

1) *Mon.* 9-10, 12-35.

2) Ibid. 35-36.

3) *Mon.* 25 et 17 : « Quidquid aliquo modo essentialiter « est, hoc est totum quod ipse est ».

4) *Mon.* 17 : « Omne compositum, ut subsistat, indiget his « ex quibus componitur et illis debet quidem quod est, quia « quidquid est per illa est, et illa quod sunt per illud non sunt. » Nous avons vu pour quelles raisons dogmatiques Anselme met à part les relations.

5) *Mon.* 44, début : « Sapientia hominis, per quam homo « sapiens est qui per se non potest esse sapiens ».

elle constitue un nouveau facteur du composé humain. Mais en elle-même, elle appartient à la collection des essences éternelles, toutes identiques dans l'Etre divin. Ces essences sont par rapport au composé ce qu'étaient les idées platoniciennes par rapport au monde.

Où donc sera l'élément stable, capable de fixer notre croyance à l'objectivité ? La réalité des essences secondes se communique aux êtres existants. Mais est-elle au-dessus d'eux ou en eux, et que possèdent-ils en dehors d'elle ?

Les essences secondes viennent nécessairement et dépendent à tous points de vue de la seule Essence qui soit *ex se* et *per se,* bien qu'aucune ne lui ressemble (1) ; Dieu est leur cause, sinon matérielle, au moins efficiente, et, osons le dire, formelle (2). Scot Erigène, qui est allé jusqu'à poser Dieu comme la cause matérielle des essences, n'en a pas moins admis l'individuation. Aussi faut-il avancer avec prudence. Taine et Brochard affirment que les métaphysiciens médiévaux, procédant *a priori,* enveloppaient l'existence dans l'essence (3). Mais l'existence réelle est-elle ou non un cas de l'existence possible ? *An est ?* n'est pas la même chose que : *quid est ?* L'existence se constate, et le réel est au moins possible. Mais la réciproque ne vaut que si le réel a une existence préalable comme idée. Anselme abonde tellement dans ce sens qu'il indique souvent ce que doivent être les choses sans expliquer ce qu'elles sont. Il faut avouer que le réel pour tous ses maîtres n'est qu'une

1) *Mon.* 18.

2) *De Concord.* I, 7.

3) Brochard. *De l'erreur.* p. 189. — Taine. *De l'Intelligence.* II. p. 462.

création ou une diminution, souvent les deux à la fois. En dehors du véritable Aristote qui avait puisé dans l'expérience et qu'ignorait Anselme, l'Aristote des Catégories avec ses notions logiques ne compromettait nullement le travail augustino-platonicien. De toutes parts l'universel apparaissait à l'époque d'Anselme, non seulement comme une façon de penser les choses, mais comme une manière d'être ; non comme un simple concept, mais comme une réalité. On ne peut donc s'étonner que le philosophe ait accordé aux essences la vraie *réalité*.

Qui va constituer les choses existantes ? Rien ne vient de rien (1). L'affirmation de la causalité, qui pousse le savant moderne à établir un rapport phénoménal de cause à effet, tend chez les prémédiévaux, sous des formes variables, à identifier tout en Dieu. Ici les natures hiérarchisées se subordonnent tellement à Dieu que parfois nous ne savons plus ce qui leur reste. « Ce qui est par autre chose, n'est cause « efficiente ni par matière ni par aide ou instru- « ment. » (2) — « L'esclave dépend de son maître « sans réciprocité. » (3) Comment appeler être ce qui dépend de quelque chose ? Or rien n'est en dehors de l'Essence Suprême ; outre que l'essence des choses fut créée par elle, comment serait vraiment un être ce qui sort du non-être et peut y rentrer ? (4) L'essence des choses n'a pu exister que par la présence de l'Essence créatrice et ne peut subsister que par la

1) *Mon* 3. « Quidquid est. per aliquid unum videtur esse.. : « nihil est per nihil ». Cf. *Mon.* 36. 64. 65.

2) *Mon.* 4. col. 149 BC. — *Mon.* 7. col. 154 BC.

3) *Mon.* 3, col. 147-148.

4) *Prosl.* 5 et 22. *De Ver.* 10.

présence de l'Essence préservatrice (1) ou Providence. Que lui restera-t-il, puisqu'elle ne vaut que par l'Idée, par l'Essence exemplaire, et qu'elle ne saurait subsister sans Elle ?

Il est entendu qu'essence n'est pas substance ; ce qui laisse la porte ouverte à la discussion (2). Mais s'il est facile de déterminer la *quiddité* et non les *qualités* de l'Essence divine (3), les qualités des individus ainsi que leur existence réelle vont à l'examen s'amaigrir et tendre à disparaître.

Nos efforts atteignent Dieu meilleur que tout. Si nous reconstituons quoi que ce soit en dehors de Lui, nous nous apercevons que les corps, le monde, l'homme, ont besoin d'éléments intégrants, qui ne dépendent pas d'eux, mais qui sont dans l'Essence divine en dehors de laquelle il n'y a plus rien (4). Même si un être est composé de quelque matière, les causes efficiente et formelle interviendront, qui ne lui laisseront à peu près rien. « Un objet est de telle matière, « et de tel ouvrier ; l'un et l'autre ont contribué à « son existence, bien que ce qu'il a reçu soit *de* et « *par* l'ouvrier. » (5) Or l'ouvrier, c'est Dieu ; la matière, c'est le néant. Pauvre monde qui s'évanouit aux rayons pénétrants de la Lumière !

Le monde reste bien constitué des quatre éléments que reconnaissent les Anciens (6). La terre, l'eau,

1) *Mon.* 13.

2) *Mon.* 16, col. 165 A : « Non intelligitur justus homo « existens justitia, sed habens justitiam ».

3) *Mon.* 16 pass.

4) *De Conc. Virg.* 5 : « Omnis essentia est a Deo a quo nihil « injustum ».

5) *Mon.* 5.

6) Ces éléments se retrouvent chez Scot Erig. *De div. nat.*, II, 31, col. 604 C.

l'air et le feu sont la matière de tous les corps en dehors des formes qui s'y ajoutent (1). L'embarras platonicien si visible chez Chalcidius (2) subsiste pour Anselme. Il constate le devenir et la matière ; il y trouve comme les Grecs une harmonie qui déroutait saint Augustin et les Néoplatoniciens (3) ; et pourtant la matière est pour lui un néant. Car cette formidable collection de réalités contingentes était en Dieu avant de sortir du non-être. Que possède-t-elle en propre ? Rien que l'existence, sans support individuel. Si l'on poussait plus loin, on trouverait que les personnes divines elles-mêmes ne sont rien sans l'Essence divine. Mais Anselme se sauve du panthéisme et de l'émanatisme, tout au moins par la sincérité de ses affirmations.

La comparaison avec Erigène est intéressante. Scot faisait de Dieu l'essence substantielle de toutes choses. Car Dieu, disait-il, possède en lui-même tout ce qu'on retrouve au fond des choses auxquelles *à bon droit* on accorde l'existence (4). Rien de ce qui est n'est par soi-même ; les êtres existants tirent leur valeur de leur participation à l'Idée qui n'est pas eux. Avec des métaphores plus terre à terre, Anselme aboutit au même carrefour (5). La seule et vraie Essence

1) *Mon.* 7, col. 154 A : « Si hujus materiae est aliqua materia, illa verius est corporeae universitatis materia ».

2) Chalcidius, *Comm. du Timée*, 278, sur la *Silva* ; 225, sur l'âme, plus vieille que le corps ; 177, sur l'âme du monde.

3) Cf. *Mon.* 7, fin.

4) Scot Erig. *De div. nat.* I, 72, col. 518 A.

5) Comparer Scot Erig. *De div. nat.* II, 36 ; III, 18 ad fin. V, 27, col. 926 A, et *Hom. sec. Joh.*, col. 288 C — et Anselme, *Mon.* 3, col. 148 A : « Cuncta quæ sunt, sunt per ipsum unum : « procul dubio et ipsum est unum per seipsum ». Cf. *Mon.* 13 et 14.

est Dieu, puisqu'Il possède l'existence par le fait même de son Essence. Mais pour se garder du panthéisme, Anselme met une vague séparation, grâce à la cause exemplaire et efficiente, entre le Créateur et le créé. « Toutes les choses, qui sont quelque chose, « sont ce qu'elles sont par la Suprême Nature. » (1)

Nous sommes bien en présence d'un Platonicien qui adapte assez habilement, peut-être à travers Chalcidius, le Démiurge du *Timée* au Verbe d'Augustin (2). Anselme éprouve le même embarras à concilier le fixe, l'immuable, ce qui est, avec le devenir, le variable en perpétuel mouvement. Il est trop intéressé par « *ce qui est* ». (3) Les êtres ne sont pas ou sont à peine ; le monde vient du néant et il est corrompu ; la mort est le lot d'une nature humaine viciée (4). Naissance, devenir, péché, mort, voilà le sort des êtres existants. La raison ne se ressaisit, que si elle se tourne vers les essences hiérarchisées. Anselme a lu sans doute dans Scot Erigène la distinction entre l'essence simple, réelle, incorruptible, partout identique, et le corps composé, variable de chaque individu. « Il faut, disait Scot, réfuter ceux « qui croient à l'identité du corps et de l'essence de « ce corps, et qui s'abusent au point de penser que « la substance est corporelle, visible et palpable. » (5) Pour Anselme comme pour Scot, le corps n'a de

(1) *Mon.* 5 : Cuncta quae sunt, per summam naturam sunt « id quod sunt ». Cf. Spinoza. *De emend. intell.* p. 366 ; édit. de 1677. — Hauréau. *Philo. Scol.* II. p. 204.

(2) Chalcidius. *Comm. du Timée.* 176, 188.

(3) *Mon.* 4, 6, fin. 13, 14. Comparer le τὸ ὄν et *id quod per se est.*

(4) *Cur Deus.* II. 11.

(5) Scot Erig. *De div. nat.* I. 47 et sq.

réalité qu'uni à l'essence, tandis que l'essence est par elle-même, sans besoin de l'individu (1).

Ce sont certainement ces conceptions métaphysiques, confrontées avec le fameux passage de Porphyre, qui ont abouti au problème des universaux. Mais d'Augustin à Anselme, les essences sont considérées tout d'abord dans leur existence idéale, dans la pensée divine ou le Verbe divin. Augustin attribue aux essences en Dieu une antériorité chronologique (2), par rapport au créé existant. Tour à tour, Heiric et Remi d'Auxerre, saint Grégoire le Grand, Gerbert, Fulbert et Yves de Chartres, enfin Anselme se bornent à donner aux essences une réalité en Dieu *ante rem*, et Henri de Gand sera le premier à admettre des espèces idéales ayant une forme nécessaire en dehors de l'existence divine (3).

Tous sont au fond très embarrassés pour concilier l'individu avec l'essence ; ils sont encore pénétrés de la doctrine de la μεθέξις platonicienne et des hypostases néoplatoniciennes ; le monde sensible reste pour eux un reflet de l'intelligible. Heiric de Chartres hésite sur l'essence de la nature humaine (4). Odon de Cambrai se demande comment peut être créée une substance déjà existante. « Ce qui se produit, dit-il,

1) Cf. Cousin. *Fragm. philos.*, III. p. 185.

2) S. Aug. *De Gen. ad litt.* II, 6. col. 268 ; V. 14, col. 332. — S. Grégoire de Nysse croit à l'unité de substance et de nature. Migne. P. G. 46. col. 317-416 et 45. 117-120-180 : « Au fond. il « n'y a qu'un seul homme. puisque le terme d'homme. loin de « s'appliquer aux individus. désigne la nature commune du « genre humain ». — Cf. Kraus. *Hist. de l'Eglise*. trad. fr. Paris. 1904. tome 2. p. 223 et sq. — Morin (Dict. p. 487-488) a cru retrouver cette doctrine dans le *De Fide*. 2. col. 265 B.

3) Henri de Gand. *Summa*. art. 11. q. 23. 25.

4) Cf. de Vorges. *Le milieu philos*. etc.. déjà cité. p. 610.

« à chaque naissance, ce n'est pas une substance, « mais une propriété nouvelle d'une substance déjà « existante ; » (1) il fait d'ailleurs de l'espèce humaine le fonds substantiel. Lorsque Gerbert enseigne (2) que « les natures sont universelles en puissance et « réelles en acte », il ne voit que le côté logique de la question.

Anselme fait-il de l'universel une entité ? Oui, en partie (3). Mais c'est plutôt sous l'impression d'Alcuin, de Gerbert et d'Odon que le problème des essences deviendra la question logique des universaux. Pour Anselme, nous l'avons déjà dit, le principe interne des mondes, ce sont les idées ou les verbes. Trois démarches étaient possibles : ou chercher en nous-mêmes le type de ces idées, ce qui aurait été d'une utile psychologie ; ou décomposer ces idées, exercice logique que tentera la scolastique postérieure ; ou expliquer tout en Dieu ; c'est cette dernière solution qu'adopte Anselme, qui reste ainsi un métaphysicien-théologien.

§ IV. L'âme

Les essences sont conformes à l'Idée divine ; elles regagneraient le néant, si telle était la volonté de Dieu. Mais elles ne sont que des possibilités d'exister, et Anselme constate, après Scot, des existences réelles plus ou moins enfoncées dans le devenir, du rationnel aux extrêmes degrés de la matière. Or la matière, disait Plotin, émane du parfait, mais à la limite du

1) Odon de Cambrai, *De peccato orig.*, III, Migne. 160, col. 1090. — Cf. de Wulf., *Hist. de la philo. scol. dans les Pays-Bas et la principauté de Liège*, 1893, p. 25.

2) Gerbert. *De rationali et ratione uti*, 4, col. 161 B ; cité plus haut.

3) *Mon.* 27.

parfait. Avec le dogme, l'émanation ne se conçoit même plus. En face de la matière est la nature divine dont la substance ne se divise ni ne communie avec d'autres (1). Il faut accepter d'autres existences. Il restera à débattre à quel titre elles existent et si les choses dépendent de la Suprême Essence parce qu'elle les a créées ou parce qu'elle est l'essence des universaux, et enfin si elles existent à titre spécifique ou individuel ; en d'autres termes s'il y a dans les êtres un *substratum* de leur réalité existante en dehors de Dieu.

La première existence que constate Anselme est celle de l'âme. Sans faire d'elle la forme du corps comme l'enseignera saint Thomas, il admet qu'elle constitue avec la matière le composé humain ; mais il maintient la diversité de nature entre les deux éléments provisoirement unis. Tandis que le corps tend vers les bas-fonds de la matérialité, l'âme qui rayonne partout en lui tend vers les sommets, vers la spiritualité (2). Les Grecs n'avaient jamais su discerner nettement ces deux mondes et le trouble subsistait, même après la distinction paulinienne de la chair et de l'esprit. Anselme affirme la différence des deux natures, mais il saisit surtout la grandeur de l'âme. « Elle est une créature raisonnable », faite pour comprendre et aimer Dieu dont elle est l'image ; aussi

1) *Mon.* 7, col. 154 C : « Nulla minor natura materialiter « est ex summa natura ». — *Mon.* 27, 26.

2) *De Concord.*, III, 11. — *Med.* 5, début. — *Med.* 19, col. 807 BC. — *Prosl.* 13. — Comparer au ch. 223 du commentaire de Chalcidius : « Est tota anima in totis partibus viventis ani- « malis ». Il est vrai qu'il s'agit de l'âme du monde. (éd. Möhler, p. 260). — On peut admettre que la hiérarchie des natures, telles que l'entendent Anselme et Abélard, conduit à la théorie des formes.

doit-elle vivre éternellement si elle garde la rectitude; même misérable, elle a l'éternité (1). Anselme ne tient compte ni du « *Fallor, ergo sum* », ni de la puissance intuitive que saint Augustin avait accordée à l'âme ; il constate simplement que celle-ci a d'elle-même une connaissance habituelle, parfois actuelle, toujours potentielle (2). Seulement il juge, après Augustin, Cassiodore, Remi d'Auxerre et Scot, que l'âme pour se trouver vraiment doit atteindre Dieu ; suprasensible par nature, bien que liée à un corps, elle ne se voit clairement qu'en Dieu (3).

Saint Augustin, très gêné par le problème de l'origine de l'âme, avait hésité entre le traducianisme et le créatianisme (4) ; mais il avait toujours cru avec les Platoniciens que cette âme, image de Dieu, supérieure au corps, occupait une place à part, grâce à la réminiscence et à l'innéité (5). Anselme part de cette image divine, sans s'expliquer bien nettement ni sur son origine, ni sur sa nature. Lorsqu'il oppose l'Un au composé, il semble mettre de la composition dans l'âme (6). C'est qu'il voit une distance infinie entre l'Esprit divin et l'esprit créé même le plus élevé, alors que la distance reste finie entre celui-ci et le

1) *Mon.* 69, début. Cf. *Mon.* 67. — Eternité équivaut ici à immortalité.

2) *Mon.* 48, col. 199 B : « Mens humana cum se cogitat, « verbum ejus nascitur de memoria ». — Cf. Fischer, op. cit. p. 30.

3) *Mon.* 69. — Cassiodore, *De anima*, 2, Migne, 70, col. 1283 et sq. — Remi d'Auxerre, *Enarrationes in Psalmum* 41 ; Migne 131, col. 366. — S. Aug., *Retract.* I, 8, 2, col. 594. Cf. Hauréau, *Philo. scol.* I, p. 202.

4) S. Aug. *De Lib. arb.* III, 20, 56 à 58, col. 1298.

5) id. *De Trin.*, XII, 15, 24, col. 1011 ; XIV, 8 et 12 ; XV, 3.

6) Comparer *Prosl.* 13 et 18.

corps. Sans oser soutenir comme Hugues de Saint-Victor que, comparé avec la pureté divine, l'esprit que nous connaissons peut être appelé corps, il déclare que notre âme est tout entière dans chaque partie du corps, mais qu'elle est circonscrite alors que Dieu ne l'est pas (1) Cela ne l'empêche pas de faire de cette âme jointe à un corps une substance à part. Tantôt il la rabaisse pour grandir Dieu, tantôt il l'élève parce qu'elle ne peut ni ne doit périr (2) ; parce que si les autres êtres ont leurs exemplaires en Dieu, Dieu même est son exemplaire ; enfin parce que les sanctions auxquelles elle est soumise la classent près de Dieu.

Malgré l'effort louable d'Augustin pour donner au problème de l'âme une solution surtout psychologique, les théories de ses successeurs restent métaphysiques et morales. Le Néoplatonisme avec l'Ame du monde et les hypostases entre l'Un et la matière domine encore le débat au XIe siècle (3). Ajoutons qu'il faut tenir compte de la corruption de l'âme attirée par le corps depuis le péché d'Adam. On discute sur le moment où l'âme entre dans le corps. Est-ce dès la conception suivant l'opinion de Raban Maur et de Cassiodore ? Est-ce vers le quarantième jour de la vie embryonnaire, ainsi que le prétendent les médecins ? Anselme penche vers la deuxième théorie (4). Mais ce qui l'intéresse par-dessus tout,

1) *Prosl.* 13, ad fin. — *Med.* 5, début : *Med.* 19. — Cf. *Elucid.* I, 3. — Hugues de S. Victor, *De Sacram.* I, 6, 37. Migne 176, col. 304. — Cf. Ostler, *La psychol. de S. Victor*, pp. 33 et 43.

2) *Mon.* 69, 71, 72.

3) Cf. Porphyre, *Sent.* 17, 31 et 39. — Plotin, *Enn.*, IV, 3, 30 ; V, 7, 6.

4) *De Conc. Virg.* 7. — S. Aug., *De 83 qu.*, q. 56. *Migne*, 40

c'est l'essence de l'âme. « Les essences, dit-il, ne sont « pas des substances et aucune essence n'est injuste par elle-même. » (1) Si la volonté est une essence (2), pourquoi n'en serait-il pas ainsi de l'âme ? L'union avec le corps et la faute initiale peuvent voiler provisoirement cette essence. Mais l'âme, *créature raisonnable* (3), retrouve sa nature en aimant la Suprême Essence dont elle est l'image ; si elle néglige sa destinée, elle sera malheureuse par le sentiment d'une irréparable indigence ; si elle la comprend, elle aura le bonheur de contempler face à face ce qu'elle ne voit qu'à travers un miroir (4).

Cherchez, tournez les textes en tous sens, vous ne découvrirez dans l'âme isolée du corps qu'une essence intellectuelle, qu'une idée qui ne se reconnaît comme dans la caverne de Platon qu'en contemplant l'Idée des Idées. Prendre conscience d'elle-même, déclarait déjà Scot, est le seul moyen pour l'âme d'arriver au Divin Exemplaire (5). Que retrouve-t-elle, quand elle se trouve ? Rien que la compréhension d'une image imparfaite du Verbe (6). A son origine comme à sa fin, elle est dans le Verbe divin ; le reste n'est que fantôme. L'âme ne se retrouve qu'en Dieu.

En fait, notre âme reste distincte de Dieu : 1° parce qu'elle est créée ; 2° parce qu'elle n'est qu'une image ; 3° parce que si sa nature ou essence n'est rien

col. 39. — Pierre de Poitiers. *Sent.* II, 19 ; Migne, 211, col. 1015 C. — Cf. Ostler, op. cit. p. 58.

1) *De conc. Virg.*, 5.

2) *De Casu*, S. sur la volonté et ses tendances.

3) *Mon.* 69.

4) *Mon.* 70. — 71 ad fin.

5). Scot Erig. *De div. nat.* V. 31, col. 942 ; II. 32. Cf. *Mon.* 66.

6) *Mon.* 33, col. 188, *Prosl.* 14, 18.

en dehors de Dieu, elle existe jointe à un corps mortel et formant avec lui un individu. Mais nous pouvons nous demander ce qui lui reste, en dehors de l'essence signalée et de l'unité numérique. Toutes les âmes étant de même nature (1), il semble bien que la seule différence entre elles provienne de leur union déterminée avec tel corps. Allons-nous trouver soit dans le corps, soit dans le composé plus de réalité individuelle que dans l'âme ? Allons-nous découvrir autre chose qu'une idée ? De toute façon, le problème de l'action rendra à l'individu ses prérogatives avec leurs conséquences. Mais quelle pitoyable personnalité, si nous reconnaissons que nous étions en Adam, matériellement, comme dans une semence (2), que toute la nature humaine a péché en lui, que notre salut vient de la mort du Christ et n'est assuré que si nous suivons la rectitude. Où est dans notre âme l'élément personnel, qui lui assure à la fois la rectitude et le salut ?

Anselme est incapable de se dégager d'une métaphysique plus proche du Platonisme que de saint Augustin. Pourtant il garde un haut souci de la personne ; il l'affirme, la fait agir, sans avoir su en fixer ni la réalité ni les éléments (3).

§ V. La Matière

Nous constatons d'autres existences que celles de l'âme. Mais Dieu apparaît comme cause exemplaire, efficiente et finale du monde. Par une transposition

1) *De Gram.* 2. *Mon.* 72.

2) *De Conc. Virg.* 23, col. 456.

3) Ibid. pass. (En Adam) « Quod egit persona, non fecit « sine natura » col. 456 B.

audacieuse, commune à beaucoup, sinon à tous les prémédiévaux, Anselme démontre que Dieu contient tout, bien qu'il soit ce que nous ne voyons pas. Les réalisations de son Essence Infinie sont forcément imparfaites et limitées, sous peine de se confondre avec lui ; et ses créations distinctes, tirant du chaos initial la matière déjà pénétrée de sa forme infinie, sont marquées au coin du Divin Ouvrier (1). A quel titre existeront donc les êtres ? Comme espèces ou comme individus ? Et si l'individu existe, comment pourrons-nous l'atteindre ?

La discussion d'Anselme et de Roscelin à propos des substances universelles marque leur situation respective dans le conflit (2). En face d'un réaliste empiriste, Anselme nous apparaît nettement comme un réaliste idéaliste. Roscelin part de la personne, considérée comme une chose ou une substance ; il établit le concept habituel de *personne* sur l'expérience sensible. Ou Dieu est un, ou il est trois réalités, s'il y a trois collections de propriétés, disons plutôt trois personnes. Le trithéisme de Roscelin embarrasse Anselme certainement plus que l'individualité humaine (3). Le Docteur croit que trois personnes peuvent faire une seule substance. Peut-être admettrait-il que les hommes, malgré la différence des personnes, constituent au fond une seule substance (4). Certes,

(1) *Mon.* 12-14.

(2) *De Fide*, 2. Cf. Adhloch, *Roscelin und S. Anselm*, Philo. Jahrbuch, XX, 1907, p. 443. Adhloch parle d'empirisme naturaliste. — Fischer fait de Roscelin le porte-parole du nominalisme, op. cit. p. 67.

(3) Lettre de Jean à Anselme, citée par Picavet, *Roscelin*, Appendix. — Cf. *Ep.* II, 35, d'Anselme à Jean. — *Ep.* II, 41, d'Anselme à Foulques.

(4) *De Fide*, 3, col. 266 B.

il ne le dit pas expressément, mais il semble le penser, si l'on en juge d'après les chapitres 2 et 3 du *De Fide*. Il est amené peu à peu à atténuer la notion de personne en Dieu et surtout dans l'homme. La différence est sensible, du *Monologium* où Anselme, sans contradicteurs, avait accentué les distinctions augustiniennes entre les personnes divines, au « *De Fide* », où est surtout visée l'unité de substance, avec les analogies plotiniennes du point et de l'espace, du Nil et des personnes divines (1).

On conçoit que Roscelin ait été revendiqué par les nominalistes, puisque pour lui les attributs n'existent pas en dehors des substances réelles, la couleur sans le corps coloré, la sagesse sans l'âme sage. Anselme, au contraire, reconnaît une existence primordiale aux idées, aux essences objectives, réalisées dans le Verbe divin (2). Les couleurs ne pourraient-elles se comprendre sans le cheval coloré ? L'homme ne pourrait-il se concevoir que dans la réalité existante ? « Quand je dis d'un homme : il est corporel, « raisonnable et homme, je parle du composé qui *a*, « et non qui *est* chacune de ces qualités... Seule la « Suprême Essence est toutes ces qualités ; car elle « est simple. » (3) L'exemplarisme pourra nous faire illusion. Mais, en dehors du participant, en dehors des idées qui pénètrent et agrègent le composé humain aussi bien que les composés matériels, nous trouverons peu de chose. Anselme, dit M. de Vorges, favorisait imprudemment Roscelin au lieu de le réfuter. « C'est en assimilant pareillement l'unité divi- « ne et l'homme spécifique que celui-ci concluait jus-

1) *De Fide*. 8 et 9. Cf. Picavet, *Roscelin*, p. 39.
2) *De Fide*, 2.
3) *Mon*. 17. Cf. *Mon*. 16.

« tement que, de même que l'homme spécifique « n'existe pas, mais seulement des individus hom- « mes, de même Dieu n'est pas une réalité unique, « mais trois réalités distinctes comme trois hommes « ou trois anges. » (1) Roscelin comprenait Anselme à la façon de Gaunilon ; aux idées il opposait le concret et préparait les voies à l'Aristotélisme. Seulement ses conclusions théologiques, qui paraissaient subversives, nuisaient à sa logique. Nous doutons fort que de son côté Anselme ait entendu l'essence générique et l'individu comme saint Thomas (2). Lorsqu il différencie le corps et l'essence du corps, les expressions qu'il emploie sont analogues à celles de Scot Erigène (3) ; et quand il déclare que le fœtus n'est informé qu'après la conception, mais que tous nous recevons la nature d'Adam (4), cela signifie que l'essence, l'unité humaine l'intéressent beaucoup plus que l'individu.

Sa doctrine assure, croyons-nous, le passage entre le réalisme de Scot et celui de G. de Champeaux qui déterminera le conceptualisme d'Abélard. « L'homme, « dit G. de Champeaux, est une espèce, une chose « une essentiellement, à laquelle adviennent certai- « nes formes qui font Socrate. » (5) Mais Champeaux est avant tout un logicien ; Anselme ne pense encore qu'à l'objet ; voyant cet objet réel dans le Verbe, comment l'y trouverait-il individuel et concret ? Les substances universelles se concilient avec les

(1) De Vorges, *S. Anselme*, p. 153.

(2) M. de Vorges (p. 154) se préoccupe toujours de la doctrine thomiste.

(3) *De Fide*, 2. — Scot Erigène, *De div. nat.* I, 47, col. 489 et I, 61, col. 503.

(4) *De Conc. Virg.*, 7 et 23.

(5) De Rémusat, *Abélard*, II, p. 24.

nécessités dogmatiques ; la substance individuelle n'apparaît que comme une réalité complexe où l'essence commune est recouverte par les propriétés spéciales. Boèce a si bien embrouillé la question qu'elle ne se résoud ni par la logique pure ni par la métaphysique. Subsister signifie aussi bien avoir l'existence conceptuelle que l'existence réelle (1). On ne saurait d'ailleurs admettre, avec van Weddingen qu'Ansèlme fait de l'homme individuel la πρώτη οὐσία. Le philosophe, distinguant la nature et la personne, sacrifie celle-ci à l'essence. Cela ne veut pas dire, malgré l'impropriété de ses expressions, qu'il réalise des accidents comme les couleurs ou qu'il ramène les êtres d'une même espèce à une seule substance comme l'humanité, ou qu'il accepte avec Scot l'Unité absolue. Il n'a trouvé d'explication nette de l'individu ou de l'espèce ni dans l'*Isagoge* de Porphyre ni dans les traductions des Catégories. Sans doute Aristote a emprisonné les modes de l'être dans des définitions et des démonstrations syllogistiques. Mais qu'on essaie de le suivre à travers Boèce et Gerbert ou qu'on se lance dans les hardiesses de Scot, les conséquences sont aussi graves : ou ne saisir logiquement de l'être qu'une partie déterminée, permanente, identique chez tous, ou poursuivre l'indéterminé, le variable jusqu'à la limite du néant et n'y découvrir que les modes divins.

Le dilemme n'a pas dû troubler Anselme que guidaient avant tout des considérations dogmatiques. Au lieu de partir comme Aristote d'une détermination particulière de l'être composé de matière et de forme, il s'est demandé d'abord si la cause efficiente colla-

1) Van Weddingen, op. cit. p. 199.

borait avec la matière pour constituer les formes. « A « tout ouvrier, il faut une matière. » (1) Si les idées sous-tendent le sensible, où est le point de contact ? Le monde réel serait-il Dieu, plus le monde ? Comment de l'Un déduire le multiple ? Comment l'imparfait est-il produit par le Parfait ? Autant d'objections qui se sont déjà posées devant Platon, devant les émanatistes, et aussi devant saint Augustin. L'Un domine tellement le débat chez Anselme qu'on s'est demandé s'il tenait pour une seule substance physiquement et numériquement une dans tous les individus ou pour l'unité essentielle métaphysique de la substance (2)

Le monde, bien que venu du néant, lui apparaît varié, harmonieux (3). Lorsqu'il énumère avec complaisance les éléments qui constituent la matière et les corps, on pourrait croire à l'influence de Lucrèce, des physiciens et des atomistes. Mais avant lui Augustin qui dédaignait le corporel et Boèce qui le méprisait ont déjà insisté sur les quatre éléments constitutifs de la matière, surtout pour les opposer à l'esprit ; Raban Maur, Isidore de Séville et Scot se sont plus ou moins réclamés de la physique épicurienne (4). Cependant Scot fait du corporel quelque chose d'intelligible, et Anselme en arrivera lui aussi à idéaliser la matière (5). Cela se conçoit chez les Platoni-

1) *Mon.* 6 et 10.

2) *Mon.* 7. — Cf. Höffding. *Philo. des religions*, pp. 60-62. — Grandgeorge, op. cit. pp. 101 à 105.

3) *Mon.* 7, fin.

4) S. Aug. *Ep.* II, 118. Migne 33. col. 442. — *De quant. an.* 2. col. 1036 fin. — Scot. *De div. nat.* III, 32, col. 712. — Cf. Philippe. *Lucrèce dans la Th. Chr.*, p. 24 et p. 53.

5) *Mon.* 9. — Scot. *De div. nat.* I, 56 et 58. Migne, col. 478 B.

sants. La matière sensible n'était déjà pour Plotin qu'un cadavre paré, un devenir perpétuel, au-dessous d'une matière intelligible éternelle ; la matière apparaissait à Porphyre comme n'ayant rien alors qu'elle semble tout avoir (1). Et quelle inquiétude chez Augustin ; il ne voit dans ce monde qu'un reflet ; il se demande par qui, par quelle entremise, pourquoi il a été créé ; il donne à vrai dire une solution en partie théologique : Dieu a créé parce qu'il a voulu, et la matière est presque le néant ; *prope nihil* (2). Anselme n'arrive pas mieux à concilier la matière corruptible et le domaine des idées.

A première vue, il semble comme Scot, tout expliquer par le mélange de la matière et de la forme (3). Nous sommes loin cependant de l'information aristotélicienne. Ici l'âme n'est pas la forme du corps. L'âme est, le corps aussi ; ce sont deux réalités dont l'unité est évidente. Anselme n'a pas la psychologie profonde d'Augustin, *a fortiori* de Descartes. Il considère avant tout l'âme comme le Miroir du Verbe, tandis que les corps sont à la fois dans leurs exemplaires et dans la réalité passagère ; et ce qui prévaut, c'est l'exemplaire, l'Idée. La nature humaine est copiée suivant le procédé néoplatonicien sur la nature divine, puis le monde des corps sur la nature humaine. Mais que de difficultés pour le corps et pour l'âme ! On conçoit encore l'assimilation de l'unité

1) Plotin. *Enn.* I. 4. 1 à 15. — Porphyre. *Sent.* 21.

2) S. Aug. *Confess.* XII. 6. col. 828. — Grandgeorge croit trouver chez S. Augustin comme chez Plotin une tendance au panthéisme dynamique. op. cit., p. 111

3) *Mon.* 7. col. 153 CD. — Scot Erigène. *De div. nat.* III. 32, col. 710.

spécifique à l'unité divine (1). Seulement, si l'âme individuelle n'apparaît qu'après l'organisation du fœtus (2), qu'est la vie antérieure ? Corporelle, puis liée à une âme inférieure ? Peut-être, et les savants modernes ne parleront guère autrement.

De toute façon se trouve posé le problème du corps, et partant, de la matière. Sous de multiples influences où joue surtout la construction du *Timée*, le monde d'Anselme s'établit timidement, à l'envers de la personne humaine, jusqu'aux derniers degrés de la matière.

Qu'est cette matière ? L'indéfini, la χώρα ou le néant ? Faut-il voir dans le chapitre 7 du *Monologium* une ébauche de la distinction scolastique entre la matière première, indéterminée et concevable par la seule intelligence et la matière seconde, déterminée et actualisée dans les corps où nous la constatons ?

1) De Vorges, p. 153. — *L'Elucidarium*, qui s'inspire si souvent d'Anselme, fait de l'homme une substance à la fois spirituelle et matérielle; la substance spirituelle étant constituée par le feu immatériel qui exprime sa ressemblance avec Dieu; la substance corporelle étant un vrai microcosme où sont rassemblés les 4 éléments qu'on retrouve dans le monde matériel. (*Elucidar.* I, 11). L'explication de leur origine est curieuse : « Dieu a tout créé d'abord et à la fois, grâce à une « matière; puis il a tout distingué par espèces. Ainsi les âmes « ont été créées au début sous forme d'indivisible matière; « maintenant elles sont formées chaque jour spécifiquement, « et envoyées dans l'effigie des corps... Dieu les a créées « bonnes et saintes, et d'elles-mêmes elles désirent entrer dans « un corps. Mais une fois entrées dans ce vase immonde et « souillé, elles en arrivent souvent à le préférer à Dieu ». (*Elucid.*, II, 14. Cf. *Meditat.* XIX, 5). Ces visions d'un moine allemand forcent la doctrine d'Anselme, tout en restant fidèles à ses grandes lignes.

2) *De Fide* 3. *De Conc. Virg.* 7.

Anselme oppose au monde bien ordonné avec ses déterminations multiples les quatre éléments qui en constituent la matière ; il admet qu'on puisse concevoir ces éléments dans une nature vague et confuse comme la matière de tous les corps séparés de leurs formes (1). Il semble croire que cette matière première n'est pas une pure potentialité ; mais en fait il ne la sépare pas de la forme ; il ne lui donne d'actualité positive que lorsqu'elle est informée. Il reste vraiment trop sobre à ce sujet. La matière apparaît comme ce qui peut supporter ou supporte des déterminations ; elle est le substrat des corps, ainsi que chez Chalcidius (2) ; Anselme se plaît surtout à constater qu'elle n'est pas éternelle, puisqu'elle a été produite *ex nihilo*, tandis que les formes sont au moins éternelles dans l'esprit divin (3). C'est qu'il entend soumettre à l'Unité divine même les éléments constitutifs du monde ; autrement la matière ne l'intéresse pas.

Il était poussé à considérer l'ordre formel, aussi bien par les Néoplatoniciens que par saint Augustin. Les premiers expliquaient par leurs hypostases le

1) *Mon.* 7, col. 153 CD : « Non dubito... hanc mundi molem, « cum partibus suis, *ut videmus*, formatam constare ex terra « et aqua et aere et igne ; quæ, scilicet, quatuor elementa aliquo « modo intelligi possunt sine his formis quas conspicimus in rebus « formatis, ut eorum informis aut confusa natura videatur esse « materia omnium corporum suis formis discretorum... Sed « quaero *unde* haec ipsa... mundanæ molis materia sit ».

2) Chalcidius, *Comm. du Timée*, 289.

3) *Mon.* 10, début. — A l'époque d'Anselme, Guillaume de Conches, qui a traduit le *Timée*, prétend traiter en atomiste de la matière des corps ; il réduit les 4 éléments à des particules homogènes et invisibles ; avec des tendances différentes, il soumet lui aussi la matière à l'unité. Cf. de Wulf, *Philo. méd.*, pp. 198-200. — Bompard, *Du Concept de la Matière*, etc., Annales de philo chrét., oct. 1884, p. 116 et sq.

passage du désordre chaotique et matériel à l'harmonie du monde. Plotin (1) ne découvrait dans la substantialité des choses que le produit de l'activité divine qui les pénètre grâce à des activités intermédiaires dont la première est une idée génératrice à laquelle correspondent les forces des différents corps ; le sensible n'est ainsi qu'une idée de l'intelligible. L'Univers actuel d'Augustin n'est qu'une perpétuelle réalisation de principes primitifs ; si l'action toujours actuelle amène tel ou tel germe à son plein développement, la première production des êtres n'a été pour la plupart qu'une production en puissance (2). Anselme croit comme Augustin à des raisons séminales découlant de principes primitifs ; ces germes jetés par Dieu au moment de la création assureraient la continuité de la matière à travers le temps. La pensée du philosophe reste d'ailleurs fort obscure dans le *Monologium*. Le monde qui n'était rien est devenu quelque chose ; et ce quelque chose avant d'exister n'était pas un néant dans l'esprit divin (3). Qu'est-ce à dire, sinon qu'Anselme conçoit mal la matière ou s'intéresse seulement à l'idée qui la domine !

Le Docteur a peu profité du Commentaire de Chalcidius pourtant si prolixe au sujet du monde en général ; (4) à peine jette-t-il quelques regards sur le passé, le présent et le futur opposés à l'éternel pré-

1) Cf. Bréhier, *La Cosm. Stoïcienne*, p. 15. *Revue de l'Hist. des Relig.*, Juillet 1911.

2) S. Aug. *De Gen. ad. litt.* VII, 28, 42. Migne, 34, col 371 ; IX, 17, 32, col. 406 ; VI, 5, 7 « potentialiter atque causaliter », col. 342.

3) *Mon.* 7, fin et 9.

4) *Timée*, 37 C : *Comm. de Chalcidius*, 127, 128, 130. — *Timée*, 52 a : *Comment.* 349, etc.

sent divin et sur l'aspect fugitif et éphémère de ce qui existe (1). L'Alexandrinisme lui impose cependant sa conception de l'univers avec l'homme placé en tête du devenir ; la matière est au-dessous, susceptible de recevoir toutes les déterminations ; mais elle ne se comprend que par l'idée qui est dans l'entendement divin (2). C'est ce que Scot avait nettement soutenu. Anselme semble donner à la matière une actualité positive qu'il n'explique pas (3).

La matière n'offrant rien de consistant, comment s'expliquera la réalité des êtres ? Cette réalité sera-t-elle spécifique ou individuelle ? « Est réel tout ce « qui n'est pas pur néant. » (4) Les formes communes existent-elles en dehors de leur cause idéale et dans la réalité physique ? La nature humaine n'est pas une abstraction, mais une réalité identique dans toutes les personnes humaines. Anselme distingue la substance universelle commune essentiellement à plusieurs substances, et qu'il vaudrait mieux appeler essence, de la substance individuelle par laquelle un homme est homme au même titre qu'un autre et de la personne, collection de propriétés jointe à la nature et qui distingue un homme de tous les autres (5). Or G. de Champeaux, Gilbert de la Porrée, Guillaume d'Auvergne et Adélard de Bath feront de l'essence commune l'élément réel et unique ; l'homme sera individuel, grâce aux contingences. C'est la théorie

1) *Prosl.* 13 et 22. — *Mon.* 28, col. 181 C.

2) *Mon.* 7 et 9. — On retrouve ces tendances chez Gilbert de la Porrée et Bernard de Chartres. Cf. Dict. Franck. *Bernard de Chartres*, p. 170.

3) *Mon.* 7, col. 153 CD.

4) *De Fide*, 3.

5) *Mon.* 27. — *De Fide*, 6. — *De process. Sp. S.*, 28.

néoplatonicienne de l'Un. Cette essence constitue-t-elle aux yeux d'Anselme la substance vraie de l'homme, ou l'individu est-il la πρώτη οὐσία, tandis que l'homme, l'animal sans déterminations seraient la substance seconde ? (1)

Par une contradiction qu'Anselme n'a pas vue, parce qu'il pensait aux idées sans se soucier des universaux logiques, le philosophe affirme à la fois la spécificité et l'individualité réelles des êtres. Il oppose sans doute l'essence et la nature qui assurent l'unité à la substance individuelle et à la personne qui semblent garantir l'individualité ; mais la substance universelle n'en joue pas moins un rôle transcendant et peut-être effectif (2). L'homme individuel est bien une personne ; mais plusieurs hommes sont spécifiquement un seul homme ; ils sont individuels par les accidents qui s'ajoutent chez eux à la substance humaine (3) ; cette substance n'est-elle pas une réalité commune à tous ? La vraie réalité n'est-elle pas dans l'espèce ? Les hommes appartiennent à une même nature, non parce qu'ils se ressemblent ou viennent d'un même père, mais parce qu'ils participent à une même réalité ; et cette nature se transmet telle quelle sans pacte divin (4). La preuve c'est que du jour où Adam et Eve ont péché, alors que la substance humai-

1) C'est la solution qu'adopte Van Weddingen, op. cit. pp. 203-204.

2) *Mon.* 78, et *de Fide*, 2 ad fin.

3) *De Fide*, 2 : « Qui nondum intelligit quomodo plures « homines sint in specie unus homo ». — Comparer avec *Mon.* 27 et 78. En Dieu, substance = personne (*Mon.* 78). Pour l'homme, les substances universelles sont des essences (*Mon.* 27).

4) Abbé Gaillard, *Etudes sur la grâce depuis S. Augustin*, article Anselme.

ne était concentrée en eux, cette substance a été complètement corrompue. « Elle est restée avec le devoir « de conserver la justice et avec la corruption du « corps et de l'âme. » (1)

La thèse du péché originel éclaire le problème de l'individuation, tel qu'il se posait au XIe siècle. Le péché originel étant une privation de la justice originelle (2), comment le *semen hominis* peut-il être impur ? Comment ce qui ne possède pas en soi le péché le créerait-il dans l'enfant naissant ? Par propagation, déclare Anselme, nous sommes Adam pécheur ; ainsi la vigne se propage par ses provins. Le péché originel qui est un péché de nature ne devient personnel que parce que nous sommes des personnes distinctes ayant la même nature pécheresse. L'enfant n'a pas l'âme raisonnable dès sa conception, mais seulement lorsque son corps a forme humaine (3). De plus le péché originel est identique chez tous. Dieu reproche à la nature de n'avoir pas conservé la justice primitive qu'elle possédait conditionnellement ; aussi, de même qu'un seigneur qui réduit à l'esclavage les fils de parents coupables, il punit les fautes jusqu'à la quatrième génération, c'est-à-dire : pour toujours (4). Or c'est cette nature corrompue par sa volonté qu'Adam nous a transmise (5) ; nous sommes pour ainsi dire doubles, avec une âme raisonnable et animale aussi ; avec des passions issues de la corruption originelle, mais aussi avec des sentiments généreux ; avec une nature qui s'est pervertie faute

1) *De Conc. Virg.* 8.
2) Ibid. 3.
3) *De Conc. Virg.* 23 et 8.
4) Ibid. 24.
5) Ibid. 4.

de la grâce, mais avec une nature intellectuelle, forme pure qui rend possible notre réhabilitation près de Dieu (1).

La question, envisagée par M. Gaillard au point de vue dogmatique, se trouve ainsi résolue : la substance humaine est spécifique comme venant d'Adam ; elle est individuelle, puisque le péché ne devient personnel que par la faute de notre volonté raisonnable (2). « Si Adam et Eve ont péché, déclare nettement « Odon de Cambrai, ce n'est pas sans leur substance; « aussi la substance de chaque personne est-elle « viciée par le péché. » (3) Anselme ne veut pas dire autre chose, malgré son embarras au sujet de la conception du Christ et de sa mère. Sa pensée se modifie du « *De Fide* » au « *De Conceptu.* » Dans le premier ouvrage, autant d'individus que d'anges ou d'âmes humaines ; et l'âme comme l'ange sont des substances ; mais ce n'est pas la substance humaine qui caractérise la personne (4) ; des personnes différentes ne sauraient posséder les mêmes propriétés ; dans une substance identique le nom propre, celui de Jésus, indique la collection de propriétés qui singularisent la personne (5). Anselme entend-il marquer les caractères qui s'attachent à chaque substance ? Est-ce un souvenir du *Logos spermatikos ?* De toute façon la substance est ici considérée individuellement. Dans le *De Conceptu,* la nature humaine est celui-ci

1) Cf. Vacherot, thèse citée, p. 43. « Alias rationali parte, « alias ab animali oritur. »

2) *De Conc. Virg.* 10, 14 et surtout 15. — Gaillard, op. cit., art. *Anselme.*

3) Odo. *De peccato orig.*, II, Migne 160, col. 1079.

4) *De Fide*, 4.

5) Ibid. 6.

et celui-là ; c'est Adam et Abel (1). La nature et la personne ont été viciées ; seulement si les enfants étaient « *causaliter sive materialiter* » dans Adam pécheur, ils sont en eux-mêmes des personnes distinctes (2).

Les textes philosophiques vont aboutir au même résultat, c'est-à-dire à des genres et des espèces qui constituent la vraie substance des êtres et à des individus constatés uniquement dans leur existence empirique. Cousin a cru tout résoudre par cette formule lapidaire (3) : « Socrate a pour matière l'homme, et « pour forme la socraticité ; et de même pour Platon « et les autres hommes. » Or ce n'est pas si simple ; cette solution mène d'ailleurs à des difficultés.

Anselme hiérarchise les natures en genres et en espèces, chaque nature venant du non-être et prête à y rentrer si elle n'a plus le concours de l'Essence (4). Or toutes les natures sont substantielles et accidentelles; universelles et individuelles (5). Le texte semble laisser supposer que les natures substantielles sont universelles, et que les natures accidentelles sont

(1) *De Conc. Virg.* 1.

(2) Ibid. 23. Le texte est nettement traducianiste, col. 454 B.

(3) Cousin. *Hist. gén. de la philo.* — *Abélard.* p. 524.

(4) *Mon.* 31.

(5) *Mon.* 27. — *De Casu*, 20. « (Deus) fecit omnes naturas « substantiales et accidentales, universales et individuas ». — Il y a bien dans ce chapitre une explication partielle des natures accidentelles. *Le mal produit* par la volonté injuste et l'action mauvaise est une nature de ce genre (ibid pass.) : ailleurs, Anselme se demande si c'est une substance ou une essence. Encore faut-il remarquer que c'est Dieu qui a *fait* ces natures comme les autres. Où est leur réalité? Leur relation avec leur cause directe, qui est notre volonté, les rend individuelles (singulas substantias) et il faut en revenir à l'homme ou à Dieu.

individuelles. Faut-il comprendre que les natures universelles et individuelles ont chacune leur réalité, ou que la nature individuelle est seule réelle, la substance universelle n'étant qu'une essence commune, ou enfin que la nature substantielle universelle est la vraie réalité, la substance individuelle étant un accident ? Le *De Fide* nous conduit à la première solution. L'assimilation, d'ailleurs fort dangereuse comme conséquences, entre l'unité divine et l'unité de l'espèce humaine, nous donne l'impression que la substance générique aurait une réalité plus large que la substance individuelle (1). Plusieurs hommes sont spécifiquement un seul homme. C'est clair ; mais si l'individuel n'existe pas sans déterminations spécifiques, comment le genre et l'espèce pourraient-ils exister seuls ? Si nous disons que cela dépend uniquement de l'Essence, la valeur de cette dernière se trouvera tout entière dans le Verbe Divin.

La seconde solution consisterait à admettre que la substance est individuelle et l'essence universelle (2). La détermination des êtres serait assurée : 1° grâce à l'essence commune, chaque essence ayant droit à l'existence suivant sa place dans la hiérarchie ; 2° grâce à des caractères propres, affectant et individualisant l'essence. L'individu humain serait spécial par ses propriétés d'âme et de corps. L'essence constituerait une sorte de matière (3) et la socraticité par exemple serait la forme. Il y aurait sans doute de

1) *De Fide*, 2 : « Plures homines sint in specie unus homo... ». col. 265 B.

2) *Mon.* 27 : « Substantia... universalis, quae pluribus substantiis essentialiter communis est ».

3) *De Conc. Virg.* 23, col. 254 B : « Infantes in Adam... « causaliter sive *materialiter*. »

grosses difficultés à passer de l'individu à l'espèce et de l'espèce au genre. Il faudrait accepter que genre et espèce sont des concepts abstraits et universels de notre raison. Ce serait le conceptualisme bâtard d'Abélard. Anselme, tiré par les réalistes purs, ne sait pas déduire de certaines de ses affirmations tout leur contenu, et pourtant les embarras que crée sa théologie plus hardie que sa logique mènent au conceptualisme. La lettre célèbre d'Abélard à Roscelin attribue à notre Docteur une tendance conceptualiste qui n'est pas la sienne ; Anselme s'occupe d'ailleurs de la substance individuelle plus que de l'individu.

La troisième solution est plus troublante. La substance universelle serait la vraie réalité ; elle serait identique dans tous les subordonnés ; chacun d'eux la posséderait essentiellement au même titre que les autres. L'individualité ne serait qu'un accident de la substance spécifique, et celle-ci un accident de la substance générique. N'est-ce pas dans les deux passages du *Monologium* et du *De Casu* cités plus haut que Guillaume de Champeaux aurait puisé sa première théorie des universaux ? L'*essentialisme* de Champeaux et l'*indifférentisme* d'Adélard de Bath sont des thèses unitaires comme celle d'Anselme. Peut-être ce dernier aurait-il en face du logicien Abélard hésité tout autant que Champeaux entre l'*Essentialiter* et l'*Accidentaliter* (1). Mais chez lui la logique est encore soumise aux sécurités dogmatiques.

Quelle que soit la solution qu'on adopte, et il semble que la première et la troisième ne soient pas si différentes qu'elles paraissent à première vue, on

(1) *Mon.* 27. — *De casu*, 20. — Cf. Lefèvre, *Les variations de G. de Champeaux*, pp. 9 à 14. Hoehne, op. cit., p. 21.

peut se demander en quoi consiste l'existence réelle des substances universelles et individuelles. Les substances universelles, pour ne pas être de simples souffles de voix, sont prises entre leur essence qui repose en Dieu, et les substances individuelles dans lesquelles elles sont réalisées ; et ces substances individuelles elles-mêmes n'ont de réalité que dans la personne ou dans l'individualité. Comment faire de l'humanité l'essence substantielle des individus humains si l'unité du genre est dans l'unité de la substance humaine ? Qu'il s'agisse d'individus ou d'objets, le genre ou l'espèce restent identiques partout ; ils correspondent donc à une essence. Ou il faut admettre que cette unité est partout, ce qui mène au panthéisme, ou il ne s'agit que d'une essence purement logique qui se plie aux catégories, ou c'est en Dieu que nous la trouvons à titre d'exemplaire éternel ; avouons que c'est la seule solution acceptable pour qui examine toutes les possibilités.

La comparaison entre l'unité humaine et l'unité divine est fort malheureuse. A Roscelin qui fait de chaque personne de la Trinité une substance, Anselme réplique (1) en attribuant à la substance générique une réalité plus large qu'à la substance qui se retrouve dans chaque personne ; il reconnaît que c'est la pauvreté de la langue qui l'oblige à désigner la personne dans le sens de substance ou de nature. Pour Dieu, pas de difficulté, puisqu'il est simple. Tout au plus pourrait-on se demander ce qui reste aux personnes divines si elles sont également simples. Le théologien se dégage en déclarant que le Fils par exemple est la mémoire du Père (2). On

(1) *De Fide*, 2, col. 265-267.
(2) *Mon.* 77.

pourrait lui objecter que dans ce dédoublement il n'y a qu'une idée divine, le sujet devant se détacher de son objet, ou que ce sont deux réalités distinctes et la simplicité disparaît ; car les relations ne sont ni des substances ni des accidents (1). Il faut s'arrêter à ce mystère malgré la dialectique. Mais l'homme est complexe, à la fois nature et personne. Anselme ne saurait admettre sans absurdité que la substance humaine est entière dans chaque personne comme la substance divine est entière dans chaque personne divine. L'homme est individuel et non spécifique. Il est probable que le philosophe voit dans la substance individuelle une matière dont la personne est la forme. Nous verrons le peu de consistance des collections de propriétés qui déterminent la personne. Mais la substance individuelle apparaît comme une sorte d'expansion continue de la substance universelle. Or celle-ci ne se conçoit que comme une essence, une idée divine. L'idée individuelle des Néoplatoniciens s'obtenait par une dégradation constante ; ici la nature humaine est une copie de l'idée qui repose en Dieu ; Dieu l'a réalisée au moment de la création, et grâce aux germes séminaux, elle se perpétue à travers les individus à des milliers d'exemplaires. On peut seulement se demander ce qu'est une telle substance et toute substance en dehors de Dieu.

A moins de tomber dans le panthéisme, il faut chercher dans l'individu l'existence réelle. On acceptera avec Aristote que l'espèce vaut à travers les individus ; présente dans leur multitude elle n'est réelle que par eux ; ils garantissent l'éternité de

1) *Mon.* 15, col. 162 CD.

l'espèce. « L'espèce éternelle n'est qu'un rapport « permanent. L'espèce exemplaire et l'individu « exemplaire sont réels tous les deux. La notion de « l'espèce ne sert que pour les attributs essentiels. « La forme est dans l'individu seul. » (1) Mais l'espèce n'est dans ce cas qu'une idée ou peut-être la loi régulatrice du sort des individus. De toute façon, sa réalité éternelle ne saurait résider que dans l'entendement divin.

§ VI. L'individualité

Le problème se trouve réduit. Si l'espèce et le genre ne garantissent aucune existence effective à moins qu'on admette l'unité absolue, cherchons si la réalité ne se rencontre pas dans l'individu.

Dans le composé humain, l'âme n'est, nous l'avons vu, qu'une essence rationnelle, identique chez tous les hommes. Comme la matière corporelle n'est rien de son côté, que reste-t-il ? (2) Des groupements de qualités qui se ramèneront elles-mêmes à des idées ou des essences. Encore faudra-t-il expliquer comment leur composition fera l'individu. Ne serait-il pas constitué par des accidents ? Ueberweg cite un texte du *Monologium* d'après lequel il y aurait « autant de substances séparées que de personnes? » (3) Seulement dans ce passage Anselme affirme la dis-

(1) Rivaud. *Le problème du devenir dans la philosophie grecque*, p. 400 et sq.

(2) *De Fide*, 4, col. 274 A : « Cum subjectum omne sine ac- « cidente aut esse aut intelligi potest. »

(3) La référence qu'Ueberweg n'indique pas est dans le ch. 78 du *Mon.* col. 221 C : « Omnes plures personæ sic sub- « sistunt separatim ab invicem ut tot necesse sit esse substan- « tias quot personæ. »

tinction des personnes divines, tout en maintenant contre Roscelin l'unité divine ; aussi essaie-t-il de déterminer nettement les rapports entre la substance et la personne. Dans une lettre à Jean, il se moque des dialecticiens qui font des trois personnes trois essences ; mais il déclare ailleurs que si l'usage le permettait, on pourrait parler de trois dieux (1). C'est qu'il attache peu d'importance aux questions d'espèce et d'individu, et surtout (2) que la personnalité sauve sa doctrine de l'unitarisme absolu ; ce qui, même au point de vue politique, mérite considération. Abélard va venir qui luttera contre le réalisme et n'en soutiendra pas moins l'unité du composé (3) : « Les parties d'une maison, le toit, le mur « ne se conçoivent pas sans la maison. » Hermann signalera les dialecticiens qui voient les choses « *non* « *in voce, sed in re.* » Les *voces* ce sont les genres et les espèces, qui ne sont que des mots comme les parties de la maison (4). N'oublions pas qu'Abélard s'est réclamé de textes d'Anselme qui sont assez favorables à sa propre doctrine.

Le terme de *substance*, déjà accaparé par la Logique, reste trop vague chez notre Docteur. Dans l'individu, ce n'est pas la substance qui individualise, mais la personne (5). Y aurait-il là une simple affaire de quantité ? Le monde serait-il constitué d'essences

1) *Ep.* II, 35, col. 1188 A. — Cf. *De Fide*, 3, début. — Dans l'Epitre à Foulques, II, 41 : « Tres deos dici posse, si usus ad- « mitteret. »

2) Le contrôle se trouve dans les positions successives prises par G. de Champeaux.

3) Abélard, *Lettre à l'évêque de Paris*, Migne, 178, col. 358

4) Picavet, *Roscelin, philosophe et théologien*, Ecole des H[tes] Etudes, 1896, p. 18.

5) *De Fide*, 2 ad fin : « Omnis individuus homo est persona ».

dont le mélange formerait des unités contingentes ? On serait tenté de le croire, lorsqu'on songe que l'Un Alexandrin est devenu le Dieu vivant et un. L'individu sortirait d'une union métaphysique de la substance avec des éléments variables. La question reste entière. Car ces éléments, ces collections de propriétés qui caractérisent la personne ont une réalité. Sont-ils eux-mêmes des substances ou des accidents. en dehors de leur essence qui évidemment est en Dieu ? Il faut se souvenir que le seul Etre vraiment subsistant est Dieu.

N'importe quelle substance se distingue des accidents. Le corps *a* la couleur ; il n'est pas la couleur (1). La personne est-elle une substance ou un accident ? Si elle est une substance, où est son individualité en dehors de l'essence ou des accidents ou du total ? Si elle est un accident, l'accident l'élimine du domaine éternel et ne lui crée aucune personnalité.

La solution reste impossible sous cette forme : « Le problème mal posé, dit justement Denifle, fit « que la question exclusivement métaphysique de « la pluralité des êtres au sein d'une même espèce « se mêla à la question purement logique de l'appli- « cabilité d'un même concept à plusieurs êtres. » (2) M. de Vorges reproche à Anselme d'avoir fait de l'universel une entité, une substance commune à plusieurs, et d'avoir cru ailleurs à l'individualité et à ses réalisations (3). C'est exact, à condition de n'envisager l'universel que comme une idée-type. Qu'Anselme ait varié, nous l'admettons, et les hésitations

1) *De Ver.* 13.

2) Denifle. *Cartulaire de l'Université de Paris*, t. 1, p. 28.

3) De Vorges. art. cité. *Revue de Philo*. 1909, p. 610.

de ses successeurs s'accentueront lorsqu'en face des idées platoniciennes apparaîtra un empirisme puisé dans Aristote et plus ou moins conciliable avec le problème théologique des changements de substance. Pour Odon de Cambrai « ce qui se produit à chaque « naissance, ce n'est pas une substance, mais une « propriété nouvelle d'une substance déjà exis- « tante. » (1) Les indifférentistes, Adélard de Bath et Guillaume de Mortagne, croiront tout résoudre en fortifiant les distinctions d'essence et de substance, en accordant l'essence à l'individu et l'existence substantielle à l'espèce (2). Mais où est l'espèce, où est l'individu ? Bernard de Chartres s'essaiera à distinguer l'essence individuelle propre à chaque individu et son existence divine et formelle. Enfin le malheureux G. de Champeaux pressé par Abélard aboutira à une conclusion si claire que Cousin y voit l'indifférentisme et Hauréau la marque de l'individualité (3). Les variations que nous trouvons chez Anselme tiennent à son réalisme idéaliste qu'il faut concilier à la fois avec la théologie et la logique (4).

1) Odon de Cambrai, *De pecc. orig.* Migne 160. col. 1090.

2) Wilner, *Des Adel. von. Bath traktat de eodem et diverso*, Münster, 1903, p. 11 : « Si res consideres, eidem essen- « tiæ et generis et speciei et individui nomina imposita sunt, « sed respectu diverso ».

3) Cf. Lefèvre, op. cit p. 13 et surtout 14. — Sur Bernard de Chartres, cf. de Wulf, 2e éd. p. 198.

4) Les scolastiques, comme S. Thomas, Duns Scot et Suarez, ne s'entendront guère à ce sujet. S. Thomas, par exemple, fera de l'essence et de la substance les principes de l'individuation. Suarez, rejetant la distinction d'essence et d'existence, enseignera que les éléments qui constituent une substance forment son individuation ; il ira jusqu'à dire que chaque fraction de matière pourrait garder une existence séparée. (*Disput. métaph.* 15, sect. 9, m. 3). (Cf. *Mon.* 7.

Resté sous l'influence platonicienne à la suite du pseudo-Denys et de Scot plus que de saint Augustin, il ne conçoit pas nettement ce qui assure aux réalités leur existence propre. Il n'a pas trouvé l'explication dans l'espèce ; il ne la trouvera pas dans l'individu. Sa position reste à part, profondément originale.

Le corps est corrompu et corrupteur ; pénétré dès sa source par l'impureté, il ne saurait de lui-même préparer ni *a fortiori* expliquer aucune existence. Laissons ce monde du devenir. L'âme est plus haute, émanation divine que Platon supposait maintenue dans le corps comme l'huître en sa coquille jusqu'à la mortelle délivrance, image de Dieu depuis le Christianisme. Comment cette âme déterminerait-elle l'individuation ? Elle est trop près de Dieu ! Sous la coupe du monde intelligible qui domine le sensible depuis Plotin jusqu'à saint Thomas, l'âme perd toute personnalité. La raison peut la saisir en acte ; encore lui faut-il la grâce ; et quand elle se trouve, c'est Dieu qu'elle trouve. Entre la personne intelligente et l'objet de la connaissance quel qu'il soit, le trait d'union est toujours Dieu même, qui a harmonisé l'intelligence et les choses intelligibles. Nous ne voyons rien d'individuel, ni en quantité, ni en qualité.

L'individu sera-t-il déterminé par l'union sympathique de l'âme et du corps ? Assurons-nous de la valeur de l'ensemble : « Deux personnes ne sauraient « avoir la même collection de propriétés. » — « Par « Jésus, nous entendons une personne qui a la natu- « re humaine commune, plus une collection de pro- « priétés qui l'individualisent et le distinguent des « autres. » (1) Ainsi, en dehors de la nature humaine,

1) *De Fide*, 6 col. 279 A : « Diversarum personarum impos- « sibile est eamdem esse proprietatum collectionem aut de in-

essence ou type, ce sont les caractères particuliers qui constituent la personnalité. L'individu, en dehors d'une substance humaine plus idéale que réelle, est donc un groupement de ces propriétés ; il n'est lui-même que par elles. Or quelles sont les propriétés susceptibles d'individualiser la substance ?

Nous éliminerons d'abord les pures relations ; elles peuvent paraître ou disparaître sans que la substance en soit affectée (1). Restent les accidents qui dépendent du sujet qui les supporte ; ils affectent la substance.

Couleur et chaleur sont des accidents, qui n'ont que par le corps l'être ou le non-être ; elles ne sauraient donc créer l'être substantiel. En elles-mêmes, elles sont peut-être des essences (2) ; elles n'en restent pas moins pour le corps de simples accidents, au même titre que la béatitude en Adam. Si la chaleur semble parfois affaire de quantité (3), ne nous laissons pas duper par les mots, qui ne désignent quelque chose de déterminé que lorsqu'il s'agit de l'Etre même. Pourquoi l'âme et le corps ne seraient-ils pas également des accidents ? Vous affirmez leur unité. Pourtant « dire qu'un homme est un corps,

« vicem eas praedicari. » — *De Fide*, 6, col. 278 D : « Cum vero « demonstrative dicimus istum, vel illum hominem, vel proprio « nomine Jesum, personam designamus quæ cum natura collectionem habet proprietatum, quibus homo communis sit singulus et ab aliis singulis distinguitur. »

1) *Mon.* 24 et 3, déjà cité.

2) *De Concord.* III, 13. — *De Ver.* 13. — « L'idée, dira « Descartes, n'est pas une pure signification de mots, mais la re« présentation d'une vraie nature ». Hannequin, *Descartes*, Revue de Métaph. et de Morale, 1896, p. 440.

3) *De Concord.*, III, 13 : « Calor magnus est sine omni fri« gore, et tamen potest esse major calor. » — Cf. *Prosl.* 4.

« qu'il est raisonnable, et qu'il est homme, c'est « énoncer trois choses différentes. » (1) Ce sont ces trois choses qui constituent l'homme. Sont-elles des propriétés au même titre que les noms de Pierre et de Paul ; sont-elles des formes ? Ce ne sont pas des souffles de voix. Si ce sont des formes, ou elles sont générales et il n'y a plus de distinctions individuelles, ou elles sont individuelles, autres que leur idée ou leur essence ; et alors pourquoi parler de substances universelles ? De toute façon, rien dans ces trois facteurs ne saurait déterminer l'unité.

Anselme n'a pas vu toutes ces difficultés, parce que pour lui l'universalité est transcendante ; toutes les idées se pénètrent, se fondent à titre de substances et d'accidents et forment des composés ni plus ni moins réels que les idées elles-mêmes, comme si le démiurge de Platon continuait à pétrir la matière indéfinie avec les formes éternellement artistiques.

Mais ce n'est pas l'idée qui peut constituer l'individualité, et Anselme ne saurait soutenir que le nom y suffit davantage. Il reste une dernière possibilité ; c'est que l'individuation soit déterminée par la matière. Les êtres hiérarchisés au-dessous de l'homme retrouveraient eux-mêmes quelque réalité d'existence particulière. Ce qui vaudra pour nous vaudra pour le monde jusqu'à la limite du néant ; ainsi s'expliquera le problème de la matière et de la forme que nous n'avons pu résoudre au titre universel en dehors de Dieu (2). Pourquoi la matière ne serait-elle pas individuante ?

(1) *Mon.* 17 fin : « Quidquid enim est vel quale, vel quantum, « est etiam aliud in eo quod quid est, unde non simplex, sed « compositum est. »

(2) *De Casu*. 1 et 2. — *De Fide*, 3 et 4.

Première difficulté. Pour Anselme, l'âme et le corps sont deux substances séparées qui forment un tout où chaque facteur cherche à dominer l'autre (1). A supposer que la matière apporte une première individuation, l'âme qui n'apparaît qu'après l'organisation du fœtus va-t-elle suggérer une deuxième individuation ? (2) Admettons que l'âme soit la forme. Où sera l'élément individuant de la matière ? Les quatre éléments, que reconnaît la science de l'époque, ne nous fournissent rien, pas plus que les qualités. La couleur est visible et se trouve dans les réalités corporelles ; le corps sera ce qui se voit. Mais les qualités secondes, la couleur, l'odeur, le son n'étant que des modifications sans lesquelles l'individu peut être compris (3), ne sauraient l'individualiser. Platon n'a pas osé descendre jusqu'aux êtres inférieurs, de peur de ne plus démêler les qualités à mesure que la matière était plus corrompue. Après saint Thomas, Descartes refusera à ces qualités le pouvoir de constituer la matière, *a fortiori* l'individu.

Il reste possible que la constitution individuelle des êtres dépende de l'étendue. Les maîtres ne manquent pas à Anselme ; malheureusement ils ne s'entendent pas sur la notion même d'étendue. Augustin a tantôt constitué les corps avec l'étendue, et tantôt distingué étendue et substance (4). Scot, abandonnant la con-

1) *Med.* XIX, 6, col. 807.

2) *De Fide*, 3. — *De Conc. Virg.* 7. — Cf. Le Dante. *Purgatoire*, 25. — 18, 25. Trad. Lamennais. Paris. 1883. t. 2. pp. 189-190. — Comment d'animal on devient un homme.

3) *De Fide* 4, col. 274 A. texte cité plus haut.

4) S. Aug., *Contra adversarium legis*, I. 6, 8. où sont notées ses hésitations. Migne. 42. col. 607. — *Confess.* III. 7, 12. col 688. *De quant. an.* 3. col. 1057. et 23.

ception ordinaire du lieu, simple catégorie, en fait une réalité qui domine le monde phénoménal (1). Lorsqu'Hauréau lui reproche de remplacer le ποῦ par le τόπος, il a en partie raison contre Scot, mais non contre Anselme qui se rend compte des différences après saint Augustin (2). Scot distingue d'ailleurs après Aristote le lieu de la quantité ; les envisage-t-il comme des réalités permanentes dépassant la génération des choses ou comme des idées ? Le doute subsiste (3). Heiric d'Auxerre, fidèle à Scot, trouve que le lieu perçu dans un corps n'est pas lui-même un corps ; il est *un espace* que tout corps peut occuper en longueur, largeur et hauteur ; mais il reste, ajoute Heiric, entier et inviolé, de par sa nature (4). Heiric n'arrive pas à l'idée nette d'un espace géométrique distinct de l'étendue empirique. Anselme est tout aussi embarrassé ; il fait tour à tour de l'espace une qualité des corps et un prédicament ; mais il ne le transforme pas en une nature réelle (5). Il est moins réaliste que Scot, à moins qu'on n'entende par là que toute réalité véritable est en Dieu ; ce qui atteindrait plus ou moins tous les systèmes du Moyen-Age.

En vérité, Anselme conserve la conception vulgaire de l'étendue et fait de vains efforts pour la concilier avec la conception de l'espace des Géomètres, qui se

1) Scot, *De div. nat.* I, 21, col. 468, et I, 24, col. 470. — Scot parle du lieu qui contient tout sans être contenu par rien et du lieu des lieux qui définit tous les lieux.

2) *Mon.* 23. — Hauréau, *Philo. scol.* I, pp. 166-167.

3) Scot, *De div. nat.* I, 28 : « Non esse locum, nisi in anima », col. 475. — I, 33, col. 478.

4) Hauréau, op. cit. p. 191, note 1.

5) Ibid.

lie si bien au Lieu des Idées. N'oublions pas qu'en dehors du temps, image mobile de l'immobile éternité, le dogme platonicien respecté en partie proclame l'immutabilité du lieu (1). Proclus fait de l'étendue le lieu des corps (2). Anselme semble donner à la matière corporelle une valeur individuelle déterminée par la quantité et les limites spatiales ; il croit que la formation postérieure de l'âme modifie le composé primitif (3) ; mais partant du domaine des idées il se condamne à une solution métaphysique qui sacrifie l'individu sans confirmer l'espèce.

Faut-il voir dans la détermination quantitative qu'Anselme fait de la matière une préparation de la théorie de saint Thomas sur la *materia signata*, qui apparaîtra comme un progrès dans le problème de l'individuation ? Peut-être. Il resterait à savoir si la solution thomiste d'une matière imparfaite dont la quantité limite la forme reçue, apportera un progrès si réel (4). Qu'est-ce en effet que cette individualisation quantitative d'une forme universelle ? Est-on vraiment sorti des entités ? La quantité et la forme universelle sont tour à tour le *Deus ex machina* qui assure à l'être humain son existence dans l'espèce. La distinction aristotélicienne de matière première et de matière seconde donnera à saint Thomas l'illu-

1) Cf. *Timée*, trad. de Chalcidius, 37 d. — Remarquons le commentaire de Chalcidius, XXXII, p. 97, éd. Wrobel à propos des dimensions du corps. — Cf. toutefois Bergson, *thèse latine sur Aristote*, p. 6 : « La longueur, la largeur et la hauteur « seraient des données *communes* à l'espace d'un corps ».

2) Proclus, *Inst. théol.* 196.

3) *De Conc. Virg.* 7.

4) Cf. Mercier, *Ontologie*, p. 83. — Duns Scot, *quodlibet*, q. 11, n. 5, ne prouve pas davantage en accordant l'*hiccéité* à l'âme avant son union avec la matière.

sion d'une puissance réelle et non idéale, d'un pouvoir-être résidant dans la matière (1). La part de l'expérience sera peut-être plus grande, on n'en tirera aucune conséquence pratique. La matière étendue de Descartes, malgré les réserves qu'elle comporte, mettra seule quelques clartés dans la question.

Anselme ne se compromet pas, lorsqu'au début du *Monologium* il annonce qu'un corps est grand par l'étendue qu'il occupe (2). Encore a-t-il soin de mettre à part la Suprême Grandeur. Quantité et qualité se disent de toutes natures et sont des attributs marquant l'être composé ; ce qui ne convient pas à la Suprême Nature (3). Toute nature créée est « *determinate* » dans quelque temps et quelque lieu ; Dieu y est aussi, mais uniquement par sa puissance (4). Par une inconséquence qui indique l'embarras du philosophe, l'âme non plus ne contient rien localement; et ni l'intelligence ni la raison ne sont contenues dans le lieu, bien qu'on emploie à leur égard les adverbes de lieu (5). L'âme est tout entière dans le corps sans être déterminée par aucune de ses parties; le corps est au contraire tellement déterminé par les lois de l'espace et du temps qu'il ne peut dépasser ni l'étendue du lieu, ni les limites du temps. Strictement, parler du lieu d'une chose, c'est dire que la quantité de celle-ci est contenue par le lieu qui la circonscrit et circonscrite par le lieu qui la contient (6). Le temps semble de même marquer

1) Bompard, revue citée, p. 118.
2) *Mon.* 2 : « Magnum spatio, ut est corpus ».
3) *Mon.* 16 et 17 fin.
4) *Mon.* 20.
5) *Mon.* 23 : « Cum *ibi* et *ubi* adverbia localia sunt. »
6) *Mon.* 22, col. 172 B.

l'être en le limitant par rapport à l'éternité divine. Mais si les natures sont locales et temporelles, déterminer ne signifie pas constituer ; elles sont *dans* le temps et le lieu, tandis que Dieu est *avec* le temps et le lieu (1). Trois hommes sont trois êtres séparés par le temps et l'espace et composés de parties ; et le monde est composé de parties fragmentaires soumises aux lois de l'espace et du temps (2).

Mais si les objets matériels sont comme l'être humain présents dans le temps et l'espace, ceux-ci sont indépendants de leur contenu. Le temps apparaît comme un, homogène, objectif : « On dit le « temps d'une chose, et c'est la chose qui est dans le « temps. » (3) Anselme rectifie ailleurs : « Bien « qu'on dise que le temps est toujours et le monde « partout, le temps n'est pas total ni le monde partout ; ils sont composés de parties et ainsi séparables par la pensée. » (4) C'est qu'il s'agit ici de la durée qui limite chaque être contingent et qui n'est qu'une partie du temps éternel. « Si un siècle contient « tous les moments du temps qui en constituent « l'indivisible unité, l'éternité divine est une éternité « de siècles qui donne une toute autre impression d'u- « nité. » (5) L'accord est parfait à ce sujet avec saint Augustin qui n'accorde le temps qu'aux réalités sen-

1) *Mon.* 22. col. 176 A : « Praesentia sunt locis et tempo- « ribus in quibus esse dicuntur.. et continentur ab ipsis. »

2) *De Fide.* 7. — *Lib. apolog.* 1. col. 250 B. — *Prosl.* 13 : « Est circonscrit ce qui étant tout entier quelque part ne peut « être en même temps ailleurs : ce qui ne se constate que pour « les êtres corporels. »

3) *De Ver.* 13.

4) *Lib. apol.* 1. à propos du « sine initio ».

5) *Prosl.* 21.

sibles, tandis que l'éternité seule est un absolu réel ; seulement Augustin conclut que le temps n'a pas de réalité propre et n'est qu'une manière d'être de notre âme (1). Pour Anselme, une chose est autrement dans le temps que dans l'éternité ; ainsi la prédestination, la justification et la glorification des élus sont dans un éternel *présent* divin ; mais elles sont liées dans le temps aux actes contingents (2), et ces actes comme le temps disparaissent en face de l'éternité. Qu'est-ce à dire, sinon que le temps est un simulacre de l'immobile Eternité ? Il est la limite finie de l'individu dans le mouvement successif, mais presque un néant par rapport à l'éternité : un moment logique, avait dit plus justement Scot Erigène.

L'espace est également indépendant des êtres qu'il contient. « Considérons le soleil dans sa course ; il « parcourt les mêmes parties du ciel et se porte tou- « jours vers le même lieu ; nous constatons qu'il va « toujours d'un même lieu vers un même lieu et « qu'inlassablement, dans un temps uniforme, il « s'approche à nouveau de l'endroit d'où il s'éloi- « gnera. » (3) Tous les êtres contingents sont dominés, comme le soleil, « par l'éternel temps qui ren- « ferme tout temps et ce qui est dans n'importe quel « temps, et par l'éternel espace qui contient tous les « lieux et ce qui est dans n'importe quel lieu. » (4)
Ces conceptions d'un temps et d'un espace, uns

1) S. Augustin. *De vera Religione*, 97. Migne, 34, col. 965. — *Confess.* XI, 28, 37 : Migne, 32, col. 824.

2) *De Concord.* I, 5 : « Mutabile in tempore et immutabile « in aeternitate ». Cf. *De Fide*, 9. — *Prosl.* 21-22. — *De Ver.* 10.

3) *De Concord.* I, 4.

4) Ibid. I, 5.

par eux-mêmes et compénétrant les êtres à titre de réalité qui les étoffe, se concilient évidemment avec les visées unitaires d'Anselme et avec sa théorie de l'Essence. Mais comment accorder le temps et l'espace éternels avec le temps et le lieu qui circonscrivent les êtres ? Le philosophe cherche bien à ne pas les confondre ; il n'y parvient guère. Il explique tour à tour que Dieu n'est ni dans aucun temps ni dans aucun lieu et que Dieu est en tout temps et en tout lieu. « Celui dont l'Infinité n'est limitée par rien n'a « ni temps ni lieu ; aucun lieu n'est son lieu, aucun « temps n'est son temps. » (1) Après Augustin, le pseudo-Denys et Scot, Anselme se débat dans ce néant divin qui accapare le meilleur de notre individualité (2). Dieu, sans limites, mais « en tous temps « et en tous lieux à sa manière puisque le reste tom- « berait dans le néant s'il n'était soutenu par sa « présence » ; Dieu sans nos distinctions locales, voilà ce qui importe avant tout (3). Mais Anselme va plus loin. Dieu, dit-il, est partout et le vide nulle part (4) ; le lieu même vide est quelque chose ; il n'y a pas d'espace vide : Dieu agit toujours par sa puissance, bien qu'il ne dépende pas plus du temps que d'une composition de parties ; et cette puissance ne se dépense jamais ; elle reste totale dans l'ensemble, comme le corps reste entier dans chacun de ses éléments (5). « Rien n'est circonscrit par la loi de « l'espace et du temps, que ce qui est tel dans l'es-

(1) *Mon.* 21.

(2) *Mon.* 21-22. — Scot Erigène. *De div. nat.* I. 21. col. 468. — S. Aug. *Confess.* XI. 26. col. 322.

(3) *Mon.* 62. col. 176 B.

(4) *Prosl.* 14.

(5) *Mon.* 20. — Cf. de Vorges. *S. Anselme.* p. 256 et sq.

« pace et dans le temps qu'il n'excède ni une portion « de l'espace, ni une époque du temps. » (1)

Faut-il donc se résoudre à faire du temps et de l'espace Dieu même ou une de ses idées (2) ? Si Dieu n'est nulle part et qu'il contienne tout, comment est-il présent au monde ? Infini et absolu, ne serait-il pas l'espace et le temps eux-mêmes ? Il serait ainsi l'Ame du monde, comme l'avaient proclamé les Stoïciens et Chalcidius. Ainsi serait concilié l'ἄπειρον avec le τόπος et la χώρα platoniciens.

Le dogme empêche Anselme d'aller jusque-là. Il déclare que les corps sont finis, limités par l'espace et le temps et que tout est en perpétuel mouvement, alors que Dieu reste infini et immuable (3). Mais il doit admettre qu'un espace n'est jamais vraiment vide, puisque tout est rempli au moins par la puissance infinie (4). Or si Dieu est sans espace et s'il n'y a pas d'essence où il n'y a pas d'espace, si par ailleurs le lieu est indépendant des êtres qui y sont contenus (5), il faut comprendre que l'espace est déterminé par l'essence divine (6). Seulement, le Dieu

1) *Mon.* 21. — Anselme soutient que notre âme, image divine, reçoit ses distinctions locales et temporelles autrement que le corps, et s'assure par son intuition du présent un simulacre de l'éternité. (*Mon* 23 et 79. — *Prosl.* 19 et 20).

2) *Prosl.* 19 : « Licet nihil sit in te, non tamen es in loco « aut tempore, sed omnia sunt in te ».

3) *Prosl.* 19-20. — *De Concord.* I, 4 : « Omnia sunt in omni « motu ». — On retrouve chez Anselme l'idée du mouvement universel, comme chez Gerbert et chez Scot. (*De Concord.* I, 4. — Scot Erig. *De div. nat.* V, 33, col. 866.

4) *Mon.* 20 ad fin.

5) *Mon.* 19. — *De Concord.* I, 4, et I, 5.

6) N'y a-t-il pas quelque lien avec la conception Cartésienne de l'étendue ?

d'Anselme *est* et demeure incompréhensible ; c'est le signe qu'il n'est ni l'espace ni le temps conçus par nous, et l'obscurité persiste. Deux solutions sont possibles : 1° l'espace serait Dieu même, peut-être ce qui subsiste à travers le mouvement ; il faudrait pour le saisir avoir la notion parfaite de Dieu ; ce que ne permettent ni nos moyens sensibles d'investigation, ni nos moyens rationnels ; 2° l'espace serait, comme l'avait pensé saint Augustin, une représentation de notre esprit. Mais ou cette représentation reste subjective, ou, si elle correspond à une réalité objective, le lieu est spécial à chaque substance seconde en même temps qu'il est partout avec la substance première ; ce qui aboutit au panthéisme. Que choisir ?

Ainsi, nous avons, d'une part, des corps limités par l'espace et le temps, et rien ni dans les limites ni dans les parties composantes ne consacre l'individualité ; nous devons d'autre part accepter un espace et un temps indépendants des objets. Ne serait-ce pas qu'espace et temps peuvent être considérés comme des idées ? L'espace et le temps parfaits appartiennent à l'Essence divine et sont infinis. Appliquons l'étendue et la durée à un corps quelconque, nous ne le mesurons que d'après l'idée que nous en avons ; et ainsi nous remontons forcément jusqu'au Verbe, Lieu des idées ou des essences ; ajoutons avec Scot : temps des idées (1). Toute chose, étendue et durée comme le reste, n'étant qu'en vertu d'un rapport avec l'Etre divin, l'unité est réalisée, cette unité que cherche toujours Anselme. Nous sommes proches du panthéisme de Scot, qui ne conservait

1) Scot Erig., *De div. nat.* V, 17 et 18, col. 890.

d'ailleurs que des distinctions purement logiques entre notre temps et l'éternité, entre notre espace et l'infini (1).

Mais du moment où l'espace et le temps ne sont ni une forme ni une matière, et où les autres propriétés ou qualités des êtres concrets ne le déterminent pas davantage, il ne reste rien à l'individu. Saint Anselme n'a pas la ressource comme saint Thomas de parler de *materia signata* ; car il ne part pas de l'individu, comme d'une première substance (2). Les catégories d'Aristote ne lui donnent rien, bien que pour le Stagyrite, le lieu ne soit pas une substance, mais quelque chose, et que le lieu ne puisse être confondu avec les objets qui y sont contenus (3). Anselme est parti de Dieu. Aussi propriétés, qualités, accidents comme substances et essences, s'évanouissent au souffle de la pensée ; ils se conçoivent seulement à titre de représentations, et encore à condition que notre intelligence prudente saisisse clairement l'Idée, l'Essence, en dehors de la matière même. Résignons-nous à ne rien connaître du monde, resté l'ἄπειρον de Platon et des Néoplatoniciens. Anselme cherche tout le contenu de l'Absolu ; il y trouve le relatif par surcroît.

Toutefois les métaphysiciens de ce premier Age se refusent au complet anéantissement de l'individu en Dieu. Même le problème de la grâce laisse supposer que l'individu existe d'une vie précaire, peu intéressante, tant qu'il n'est pas aidé de Dieu ; mais

(1) On peut comparer avec fruit à Descartes, Bossuet, enfin à Clarke et à Newton.

(2) Malgré la plupart des commentateurs, comme de Vorges, etc.

(3) Bergson, *Quid de loco*, p. 2. Cf. Aristote, *Phys.* IV, 208 b; 8.

encore, sans la grâce, l'expérience est là, qui prouve son existence. Incapable d'expliquer la matière, faute de science positive, Anselme découvre l'individualité en dehors de la matière et de la forme, dans l'expérience seule. Ce qui fait de nous une individualité « *individuus homo* », ce n'est ni la collection de nos propriétés, ni notre position dans l'étendue et la durée, mais notre raison et notre volonté. Le problème se réduit chez Anselme à ces données simplistes : nous sommes une raison et une volonté ; une raison qui se retrouve en découvrant Dieu (1), et une volonté capable de sortir de la fange séminale, grâce à nos mérites personnels. C'est sacrifier d'abord le monde inférieur qui n'a plus de support réel. C'est aussi jeter par-dessus bord les définitions logiques (2), tous les facteurs se réduisant à des idées ou à des essences. Mais nous nous saisissons comme êtres existants, soit en pensée, soit en acte (3) ; aussi et surtout notre volonté trouve sa valeur individuelle, en l'accomplissement d'actes conformes à une justice difficile à conquérir depuis que le péché d'Adam a corrompu toute l'espèce.

Nous voilà sauvés à la fois du Panthéisme et de l'Idéalisme absolu, grâce à cette existence, constatée deux fois empiriquement. Mais notre raison et notre volonté ne prennent leur vraie signification que dans la rectitude (4), lorsque nous comprenons vraiment

1) *Prosl.* 14, 16, 18.

2) Exemple de la « *substantia animata mortalis* ». Cf. *De Gram.* 3 et 8.

3) *Mon.* 66 à 68.

4) Comparez le *Mon.* 71, où est dénoncée l'inconsolable indigence du damné, et le *Mon.* 70, où paraît si lumineuse la contemplation bienheureuse de l'élu.

les Idées, ou lorsque nous agissons bien, c'est-à-dire suivant ces idées. Pauvre individualité !

Scot Erigène était plus original, lorsqu'après avoir anéanti l'homme en Dieu il faisait de cet homme un médiateur et lui conservait à force d'audace une suffisante personnalité, en même temps qu'il restituait un semblant de vie à la matière inférieure. Anselme plane moins haut, parce qu'il reste dominé par les scrupules théologiques et philosophiques. Il veut assurer l'unité entre l'espèce et l'individu sous la direction de l'Un dont les chefs d'une théocratie naissante sont les représentants sur terre. Il sacrifie tour à tour l'espèce et l'individu. Il ne s'aperçoit pas de la confusion forcée que crée la substitution de la perfection à la causalité. Le lien entre les êtres et les phénomènes ne lui apparaît, ainsi qu'aux hommes de son époque, que sous forme de dégradation des êtres ou de composition de parties qui tendent à l'unité. Il retrouve les entraves qui arrêtaient Platon, essayant de réconcilier l'infini et le fini, le fixe et le devenir, ce qui est et ce qui n'est jamais, le type éternel et le flux troublant des êtres et des faits contingents. La raison, telle qu'il l'entend, n'est valable qu'à deux points de vue, la constatation traditionnelle de son existence empirique et son emprise de Dieu dont elle est l'image. Le premier point n'est pas assez marqué ; le second l'est tellement qu'il absorbe l'âme en l'objet aimé. C'est toujours Dieu que nous poursuivons et que nous voulons. Quand de degrés en degrés, de la grammaire à la dialectique, de la dialectique à la connaissance transcendante, l'âme aboutit à l'Un, elle ne fait plus que balbutier au sujet d'elle-même. Dieu qui devait éclairer la dialectique descendante brille si lumineux

qu'il n'y a plus qu'à oublier le reste, à penser ce Dieu, à l'aimer et à jouir de lui (1). Bien mieux, lorsque sera définitive cette étreinte de Dieu et des âmes qui comprennent, il n'y aura plus d'individualité, mais un seul cœur, une seule pensée, une seule âme ! (2)

Nous aboutissons vraiment au réalisme mystique. Anselme n'a pas vu toutes les conséquences de sa doctrine. Il est pourtant curieux que sa théorie des essences l'ait conduit aussi vite à rechercher par intuition l'Absolu, le plus Grand que tout, qui contient et dépasse tout. Notre réalité vivante disparaît évidemment pour lui devant la seule Réalité. Il n'a pas la ressource de se jeter dans le mythe comme Platon, son maître indirect. Il se jette le cas échéant dans le dogme, qui est déjà immuable à son époque et laisse mieux voir les contradictions de sa doctrine. Il essaie du moins de maintenir à l'homme une individualité terne, sans support, qui resterait illusoire, si le philosophe n'avait une haute conception de la valeur des actes personnels.

(1) *Mon.* 70 ad fin.
(2) *Prosl.* 25, col. 241 AB.

CHAPITRE IV

LA CONNAISSANCE INTUITIVE

§ 1. Du *Monologium* au *Proslogium*

Nous voici arrivés au suprême degré de la connaissance humaine. La foi permet au chrétien de croire et d'aimer sans comprendre ; la dialectique conduit la raison à prouver l'existence d'un Dieu, riche d'attributs et pénétrant le monde de sa grandeur infinie. Si l'on considère la marche rigoureuse et serrée du *Monologium*, on s'aperçoit qu'Anselme, en exposant la nature divine, semble s'inspirer bien plus de l'*Institution Théologique* que de saint Augustin. Tandis que celui-ci développe l'idée de Dieu avec l'enthousiasme débordant d'un mystique sentimental, l'enquête du *Monologium* reste strictement logique ; le principe de contradiction est sans cesse mis à contribution pour éclaircir les divers aspects de l'Un, du Souverain Bien, du Parfait, qui est en même temps le Dieu concret, distinct du monde, enseigné par le Dogme, l'Etre qui nous dépasse de toute son excellence. Qu'on retourne en tous sens la doctrine du *Monologium*, qu'on la contrôle par le « *De Veritate* » ; on voit toujours que la multiciplicité des idées de bien, de grandeur. de vérité, de justice, n'est qu'une

apparence : toutes ces idées se ramènent à l'Un, au Simple (1). Elles ne peuvent être perçues qu'au même titre que Dieu même. Vérité, justice existent-elles autrement que par leur correspondance stricte avec la Vérité, avec la Justice, avec l'Unité divine ? (2)

Cet Un, ce plus Grand que tout, la raison purifiée cherche à le saisir intuitivement ; si elle y parvient, non seulement elle pourra se contempler, mais elle retrouvera en Lui et par Lui l'explication de l'Univers. Voici l'*inventum mirabile,* où toute expérience sensible, toute recherche des causes sont inutiles et dangereuses. Ni Gaunilon, ni plus tard saint Thomas ne pourront le comprendre. L'empirisme du premier, l'Aristotélisme du second, ne leur permettront pas de s'élancer d'un bond vers l'Idée de Dieu, qui pour Anselme est la plus claire et la plus évidente de toutes ; ils ne verront pas que le *Proslogium* est la suite naturelle du *Monologium* et ne fait qu'exprimer, sous une forme que le philosophe croit logique et acceptable pour tous, la valeur réelle de l'Idée des Idées. Ce n'est plus seulement la raison qui ne trouve qu'en Dieu l'explication d'elle-même et de l'Univers à la lueur de la Vérité, source de toute rectitude (3). C'est l'intelligence qui découvre Dieu en nous-mêmes, dans les profondeurs de notre âme, et qui peut le saisir dans son éminente Réalité.

Le *Proslogium*, qui contient le fameux argument ontologique (4), a rendu célèbre le nom d'Anselme. « C'est, dit justement de Rémusat, un ouvrage capi-

1) *Mon.* 68. Migne, col. 214. *De Verit.* 10, 12, 13.

2) Cf. notre livre II, ch. 2, p. 180.

3) *Mon.* 18. — *De Ver.* 11, 12, 13.

4) *Prosl.* 2.

« tal. Le ton et la forme de l'oraison s'y unissent « avec bonheur à l'enchaînement méthodique des « pensées ; l'auteur est ému comme un mystique et « exact comme un dialecticien. » (1) Les chapitres commencent et finissent souvent par des envolées lyriques, comme chez saint Augustin et chez Malebranche. Nous n'oserions ajouter avec Rémusat que si le temps avait épargné cette œuvre seule, cela suffirait à la gloire du philosophe. Nous croyons au contraire qu'on interprète souvent fort mal l'argument ontologique, faute de le relier à la théorie anselmienne de la connaissance. Il serait aussi injuste de donner au *Proslogium* et à la preuve qu'il contient une valeur exclusive que de les considérer comme inutiles à l'ensemble de la doctrine. L'ouvrage est certes original ; mais il est intimement lié à l'esprit et à la lettre du *Monologium* ; quoi qu'en pense M de Vorges, il n'en est pas un résumé superflu (2) ; il en découle et en est le couronnement. Ajoutons que certains passages du « *De Fide* » et du « *De Veritate* » aident également à comprendre comment le fameux argument put germer dans la pensée d'Anselme (3).

« Dans le *Monologium*, remarque Ueberweg (4), « l'existence de Dieu est tirée de sa propre notion ; « l'existence de l'absolu est indépendante de l'exis- « tence du relatif. » — « Anselme reprend les argu- « ments platoniciens et néoplatoniciens sans rien « accorder aux facultés naturelles. » (5) En effet, le

1) De Rémusat, op. cit. p. 521.

2) De Vorges, op. cit. p. 319.

3) *De Fide*, 2. — *De Ver.* 11.

4) Ueberweg-Heinze, op. cit. II, p. 193.

5) Ibid. II, p. 189.

philosophe raisonne ici suivant ses prédécesseurs. Mais à travers ses raisonnements, on peut entrevoir l'intuition du *Proslogium*.

D'abord, l'argument de la hiérarchie des biens a conduit Anselme à l'Idée de l'Un qui est Grand par lui-même (1), et il a posé l'Infiniment Grand sans chercher de justification ni dans l'expérience sensible ni dans la causalité. Cette idée de Grandeur est d'ailleurs restée assez confuse, puisqu'il s'agissait plutôt de dignité, de perfection que de grandeur mathématique (2).

De plus, à la fin du *Monologium*, Anselme admet déjà comme acquis que Dieu est dans notre âme (3). « Plus notre âme raisonnable se retourne vers elle-« même pour se connaître, et plus elle s'élève vers la « connaissance de Dieu (4). Elle est à elle-même le « miroir où elle contemple, pour ainsi dire, l'image « de Celui qu'elle ne peut voir face à face... Pourquoi nier qu'*en elle* est l'image de cette Essence ? » (5) Cela ne suffirait pas. Etre l'image de Dieu, avoir l'image de Dieu en soi, n'implique pas la connaissance intuitive. Mais lorsqu'Anselme essaie de dégager le contenu de l'âme, *similitude* de Dieu, il trouve en elle, au moins à titre de virtualités, les idées ou essences que la raison cherche à éclaircir : et c'est tout le problème de la connaissance rationnelle. Il est vrai que les idées ou essences sont avant tout des pensées éternelles, des modes de l'intelligence divine, dont le Lieu est dans le Verbe Divin.

(1) *Mon.* 2. Cf. notre livre II, ch. 3, p. 196.

(2) *Mon.* 2. « Quanto majus est, tanto melius ».

(3) *Mon.* 66 et sq.

(4) *Mon.* 66.

(5) *Mon.* 67.

Mais notre âme est aussi un lieu des idées ; elle est en raccourci le Verbe Divin, avec cette différence infinie que nous ne créons pas les idées ou essences ; nous les portons en nous comme des similitudes des essences dont le prototype repose en Dieu (1). Et ainsi nous avons, non seulement ces idées, mais l'Idée des Idées, la plus claire, la plus vraie de toutes. Idée innée, comme dira le XVII[e] siècle, que l'impie possède ainsi que tout homme, puisqu'il ne peut saisir aucune vérité sans penser Dieu lui-même ; il le pense et ne le comprend pas. Le croyant seul, qui a déjà l'expérience de la foi, peut l'atteindre directement par sa raison purifiée (2). On conçoit le dédain d'Anselme pour les imaginations lourdes et corporelles (3), qui ne voient que la réalité sensible, au lieu de trouver dans leur raison ce qu'il y a de fixe et d'éternel sous les apparences. La doctrine reste la même dans le *Monologium*, le « *De Fide* », le « *De Veritate* » et les *Méditations*. Il y a des vérités qui sont perceptibles par la raison seule (4), et Dieu est la Vérité par excellence.

Enfin, on n'a pas assez remarqué l'analogie établie dans le *Monologium* entre la raison divine et la raison humaine (5). De même que l'œuvre d'art est dans la pensée de l'artiste avant d'être exécutée, tous les êtres étaient dans la raison divine avant d'exister; Dieu en possédait le verbe en lui-même. Comme Dieu, notre raison peut penser l'essence des choses ; par

1) *Mon.* 33-34-35. Cf. notre livre II, p. 120.

2) Remarquer le contraste : *Mon.* 70-72 et 73.

3) *De Fide*, 2 ad fin.

4) *De Ver.* 11.

5) *Mon.* 9 et 10, col. 159 A.

exemple, l'essence de l'homme animal raisonnable ; et elle a des verbes appropriés qui sont les mêmes chez tous les peuples. Là où sont ces verbes, aucun autre verbe n'est nécessaire pour connaître l'objet ; où ils ne sont pas, rien ne peut y suppléer pour expliquer cet objet. « Ils sont, déclare Anselme, « d'autant plus vrais qu'ils ressemblent davantage « aux objets dont ils sont les verbes... Aucun autre « verbe n'est aussi semblable à la chose dont il est « le verbe, ou ne l'exprime autant que cette *simili-* « *tude* qui apparaît dans l'esprit pénétrant qui « pense la chose *elle-même.* » (1) Ceci s'applique à Dieu, pensant le monde avant son existence. Un mot de plus, et nous serions en possession de l'Argument ontologique et du : *Quo nihil majus !* Le *Proslogium* commencera par fixer la valeur de ce verbe : *Dieu,* qui est dans l'intellect et qui est forcément compris (2) parce qu'il est le plus clair de tous. Ici Anselme, comparant l'homme à Dieu, démontre que l'homme a en lui les idées et les verbes appropriés, lorsqu'il s'agit d'objets connus (3). Mais il n'ajoute pas qu'idée et verbe impliquent l'existence de l'objet, quand nous pensons l'Essence qui est le Principe, la Raison d'être de tout le reste. Il n'a pas encore trouvé la formule, bien que déjà l'existence nécessaire de Dieu apparaisse à sa foi et à sa raison. Ses arguments logiques le mènent seulement à cette conclusion : on peut voir ou mieux affirmer sans hésitation que n'est pas *Rien* ce qui est appelé Dieu (4).

1) Ibid. A et B.
2) *Prosl.* 2.
3) *Mon.* 10, col 159 A.
4) *Mon.* 79 : « Nec *nihil* est quod dicitur Deus. »

Non, Dieu n'est pas Rien, puisque le monde, nous l'avons vu, s'absorbe en Lui, sitôt que nous touchons son essence et ses qualités. Mais Dieu n'est encore démontré que comme l'Idée ou l'Essence nécessaire qui lie les éléments du réel à titre d'Unité ou de Principe, indépendant du sujet qui le pense. Il sourd de partout dans son Infinité ; mais Il reste le Dieu ineffable et caché, dont saint Augustin, le pseudo-Denys et Scot ont scruté les profondeurs.

De là, le cri de triomphe d'Anselme, lorsqu'il croit avoir trouvé la preuve irréfutable de l'existence de Dieu, que personne n'a indiquée avant lui. Autant il avait hésité à publier son *Monologium*, peut-être parce que ses raisonnements ne l'avaient pas conduit au but définitif, autant il exalte, dans la préface du *Proslogium*, la beauté de sa découverte (1). Désormais l'existence indiscutable de Dieu garantit la science, déjà basée sur son Idée. Ce Dieu, dont l'âme du philosophe était pleine, il le donne à son intellect directement, intuitivement ; et il montre à ses disciples et même aux impies que tous peuvent le retrouver en eux-mêmes dans sa Grandeur Infinie.

Bien plus, l'argument sert de clef de voûte à toute la doctrine, à cette philosophie théologique qui croit faire rentrer définitivement dans les cadres du dogme tout ce que les Néoplatoniciens attribuaient à l'Un Indéterminé et à ses multiples hypostases. L'unité de la science, telle que l'entend Anselme, apparaît dans toute son ampleur. C'est, avant tout, la science de l'Un auquel la philosophie va restituer tous les attributs si riches et si concrets que la foi lui accordait (2). Puisqu'Il existe nécessairement, puisqu'Il

(1) *Mon.* Prooem. — *Proslog.*, Prooem. — Cf. le *Lib. Apolog.*, fin.

(2) *Prosl.* 4 et sq.

se pose comme une nécessité de la pensée et qu'à vrai dire seul Il a pleinement l'être (1), la première chose est de le mieux connaître afin de le mieux aimer, et de l'aimer afin de jouir de Lui (2). Ainsi Dieu serait l'unique objectif de la pensée ; c'est d'ailleurs ce sens qu'ont adopté les mystiques. Mais si Anselme dans ses *Méditations* semble aboutir à la seule science, capable d'absorber la raison et le cœur dans l'attente de l'intuition post-terrestre, il garde dans le *Proslogium* une attitude rationnelle. Il se préoccupe des autres réalités dont l'essence et l'existence sont liées à celles de Dieu (3). Au lieu de s'anéantir en Dieu, il pose le Dieu réel, l'Existant par excellence, au faîte de sa métaphysique, et à la lueur de cette Vérité, il donne à chaque essence sa place dans la hiérarchie des êtres, chacune suivant sa valeur idéale dans l'esprit divin. Le *Proslogium* éclaire le *Monologium*. La réalité de l'Un, de Celui que le pseudo-Denys appelait le Dieu sans nom, mais qui est vivant en nous comme au dehors, qui vit de sa vie comme Il vit de la nôtre, sert de point d'appui à la réalité du reste du monde.

§ 2. Les sources de l'argument ontologique.

Dans la préface du *Proslogium*, Anselme nous avertit qu'il chercha longtemps le moyen de substituer aux arguments compliqués de l'existence de Dieu une preuve qui se suffît à elle-même. C'est au moment où il désespérait d'y parvenir que la lumière

1) *Prosl* 3-22.

2) *Prosl.* 26.

3) *Prosl.* 14 : « Lux illa de qua micat omne verum. » — Ibid. 22 fin : « Unum et summum bonum quo omnia indigent ut sint « et bene sint. »

se fit tout à coup dans son esprit. Il avait trouvé l'argument auquel la postérité a donné le nom d'*Argument ontologique*. Certes, il est bien le premier philosophe qui ait démontré l'existence de Dieu par le procédé de l'intuition, et sa découverte est originale. Mais il faut admettre que ses maîtres avaient cherché avant lui à s'unir directement à Dieu, le seul objet digne d'être aimé ; ils lui ont fourni des matériaux utiles, qu'il a eu le mérite de dégager. Il ne parle pas des tentatives plus ou moins heureuses, faites par ses prédécesseurs ; et peut-être a-t-il cru qu'il ne leur devait rien. Cependant quelques-uns d'entre eux comme saint Augustin, Boèce, Scot Erigène, ont exprimé des idées qui se rapprochent singulièrement des siennes. Nous devons les signaler. Elles ne diminuent pas sa gloire ; mais elles mettent en lumière les origines de son argument, qui est lié non seulement à sa propre doctrine du *Monologium*, mais aux efforts des philosophes antérieurs.

Déjà le Stoïcien, qui passait de la foi subjective à l'objectivité grâce à la vitalité même de cette foi et qui attribuait au concept la force de sa conviction, pouvait pénétrer jusqu'à son Dieu mêlé au monde et y trouver la béatitude ; mais ce Dieu, il le découvrait dans la matière. Au contraire, l'Un des Néoplatoniciens, ce fantôme insaisissable est si pur, si absolu, que l'âme avide aspire à quitter le reste pour se reposer et se perdre en Lui (1). Ce Dieu ne s'offre pas, il ne va pas au-devant de l'homme ; c'est nous qui devons tout sacrifier, tout dépouiller pour nous unir à lui.

1) Plotin, *Enn.* VI, 9, 11. — Cf. œuvres de Philon. Edit. Pierre Bellier, 1575, p. 12. — Porphyre, *Sentences*, 39 ad fin. — 36 et 37: Comment le plus grand est présent aux objets de moindre grandeur. — Proclus, *Instit. Theol.* 13, 28, 40.

Le plus grand interprète chrétien du Néoplatonisme, Scot Erigène, voit Dieu tout proche de l'homme et du monde, si proche qu'il risque de se confondre avec eux. « Dieu, notre salut et notre rédemption, « toi qui nous as donné la nature, donne-nous aussi « la grâce... Déchire les voiles de notre imagination, « qui ne permettent pas à la pensée pure de te contempler dans la mesure où tu te laisses voir... Tu « es le repos et la fin dernière, et au-delà on ne désire « plus rien, parce qu'il n'y a rien de plus grand. » (1) Ce passage prépare l'argument d'Anselme, et sert de trait d'union avec les thèses antérieures : 1° ce Dieu auquel nous pouvons nous unir s'est révélé à nous, puisque son Verbe a vécu la vie mortelle et qu'ainsi sa grâce nous a pénétrés. Or le Verbe vient de Dieu seul et lui ressemble nécessairement ; il n'est pas créé, mais engendré « *ex sola parentis essentia* » ; il est l'Idée de son Père, et il a daigné descendre jusqu'à nous ; saisissons-le donc, si toutefois nos mérites nous le permettent (2) ; 2° mais ce Dieu est l'ὑπερούσιος, le Dieu sans nom du pseudo-Denys, et la théologie négative lui enlève toute détermination (3). Pour avoir l'intuition, il faut aller sur la montagne, *in summitatem theoriæ* ; là on découvrira Celui qui est au-dessus de toute catégorie, au-dessus même de l'essence, la première des catégories. Dieu

1) Scot. Erigène. *De div. nat.* III, 10. Migne. col. 650 B. Cf. Saint-René Taillandier. *Scot Erigène.* p. 199.

2) Scot Erig. *De div. nat.* III, 16, col. 666 et 22. — Cf. *Mon.* 40, col. 193 B. Scot subit l'influence de S. Augustin et de Boèce. Cf. Augustin. *De civ. Dei.* XI, 2. col. 318 : « On ne « peut arriver à la connaissance de Dieu que par le média- « teur. »

3) Scot Erig. *De div. nat.* I, 69. col. 513 et 77. col. 522-524.

est tout et Rien ; mais ce Rien est supérieur à tout ; Dieu est le τὸ ὄν (1). N'est-ce pas du pur néoplatonisme, avec une poésie étrange qui nous transporte à travers les infinis ? Comme Proclus, Scot ne désigne Dieu qu'en niant ce qu'il n'est pas, et il « reconstitue en chrétien le ciel mystique du dernier « Alexandrin. » (2) Mais il croit que l'âme peut penser Dieu, parce que son essence est justement l'intelligence pure par laquelle elle s'élève jusqu'à Lui ; en suivant la loi suprême de sa nature, elle peut trouver et comprendre Celui qui est au-dessus de tout ce qui est et de ce qui n'est pas. Faisons un retour sur nous-mêmes, cherchons en nous le Dieu suprême ; il nous répondra. Toutefois, malgré la richesse d'une théologie positive qui restitue (3) à Dieu toutes les qualités que la théologie négative semblait lui enlever, Scot enseigne qu'il est impossible en cette vie de saisir la plénitude de l'Etre et que l'intuition complète est réservée à la béatitude (4). C'est ce qu'avait déjà pensé le pseudo-Denys lorsqu'il représentait Dieu comme surpassant par son essence éminente toutes les choses qui sont et celles même qui préexistent à toutes les autres (5). « Il ne s'agit pas, disait-il, d'expliquer Dieu dans « sa notion transcendantale ; car sous ce rapport « elle est ineffable et incompréhensible... Nous ne « voulons que célébrer la fécondité vivifiante de

1) Id. ibid. III, 23, col. 689 B et aussi 19, col. 682 et 20.

2) Saint-René Taillandier, pp. 19 et 20.

3) Scot Erigène. *De div. nat.* II. 23, col. 688, et 24. col. 690 ; V. 31. col. 941 B et 942 B.

4) Comparer Scot. *De div. nat.* I, 9. col. 449 et *Prosl.* 6.

5) Denys. *Des noms divins*. trad. Scot, XIII, Migne, P. L. 122, col. 1169-1170.

« l'essence divine qui se communique à tous les « êtres. » (1)

Ces idées sont celles de Scot. Celui-ci pose nettement les notions de grandeur, d'unité et d'intuition imparfaite due à notre dualité. Si nous nous souvenons qu'il n'est pas encore considéré comme hétérodoxe au temps d'Anselme, nous admettrons l'importance des matériaux qu'il a fournis. En poussant plus loin, nous retrouverons dans le Dieu de Scot, à la fois commencement, milieu et fin (2), quelque peu du Dieu sans commencement ni fin de la *Réponse à Gaunilon*. Je veux bien que certains de ces aperçus soient dans saint Augustin. Scot s'en réclame, aussi bien que du pseudo-Denys. La vérité, c'est que l'Idée du plus Grand qui puisse être pensé s'impose à lui avec une magnificence sans égale, et c'est la base de l'Argument ontologique. Sans doute, Scot réduit la grandeur à une qualité, la plus indéterminée des qualités ; mais il est ainsi le père des médiévaux. Anselme, en l'imitant, ne sera pas davantage un géomètre.

Pouvons-nous trouver dans saint Augustin même, dont Anselme a connu toute la doctrine, une ébauche de l'Argument ontologique ? Augustin a subi, lui aussi, l'influence du Néoplatonisme, et il a certainement tenté de saisir Dieu directement, intuitivement (3). Il a vu dans la mémoire profonde une fonction primordiale, qui permettait à l'âme de se connaître elle-même et de retrouver tout le contenu de la pensée ; l'âme, en prenant conscience de son propre

1) Id. ibid. V, col. 1147 A.

2) Scot Erig. *De div. nat.* III, 23, col. 688 D : « Divinam « naturam finem omnium esse, ultra quam nihil. »

3) S. Aug. *De Trin.* VIII, 3, 5. Migne, 42, col. 950 fin.

fond, découvre les concepts de Vrai, de Beau, de Bien, d'Unité ; pour contempler Dieu, elle n'a pas besoin des yeux corporels ; une disposition spéciale du cœur et de l'intellect lui suffit (1).

Mais si nous parcourons les preuves augustiniennes de l'existence de Dieu, nous trouverons peut-être la source des arguments du *Monologium*, et nullement de l'Argument ontologique. Ritter et Saisset (2), rappelant la discussion d'Augustin et d'Evodius, tendent à rapprocher le « *quo nullus superior* » du « *Quo nihil majus* ». Mais Augustin cherche à établir quelque chose de supérieur à la raison humaine. « La « vérité, dit-il, est supérieure à l'esprit humain, et « non égale ou inférieure. » (3) Le disciple Evodius reconnaît un peu plus loin que « s'il n'y a rien de « supérieur à cette beauté et à cette vérité, elle est « Dieu ; s'il y avait un Etre encore plus élevé, celui- « ci serait Dieu, de sorte qu'Evodius ne peut nier « qu'il y a un Dieu. » (4) Ce raisonnement reste *a posteriori*. Saint Augustin procède par gradation ; il réédite sous une autre forme son poétique argument de la hiérarchie des biens qui nécessite un Bien Suprême (5). Ses tendances sont les mêmes dans le

1) Cf. Henry, *Hist. des preuves de l'exist. de Dieu*. Revue Thom. janv. 1911, p. 4. — Grunwald, *Gesch. d. Gottesbew. im Mittelalter*, pp. 7-9.

2) Ritter, *Hist. de la Philo. chr.* II, p. 256. — Saisset, thèse citée, p. 7. — Cf. S. Aug. *De Libero Arbitrio*, II, 6, 14 : « Si quid melius quam id quod in mea natura optimum est « invenire potero, Deum dixero ; non enim mihi placet Deum « appellare quo mea ratio est inferior, sed quo nullus est « superior. » (Migne, col. 1248).

3) Ibid. II, 13, 35, col. 1260.

4) Ibid. II, 15, 39, col. 1262.

5) S. Aug. *De Trin.* VIII, 3, 4, col. 949.

De Moribus Manich. (1). Admettons la parenté avec le *Monologium*, mais non avec le *Proslogium*.

Nous retrouvons d'autres inspirations chez Boèce. Qui ne serait frappé de ce passage du « *De Consolatione* », que Scot avait déjà médité : « O mon Dieu, « ô mon Père, élevez nos âmes jusqu'au séjour au- « guste que vous habitez. Conduisez-nous à la Source « de tout bien. Favorisez-nous de cette lumière cé- « leste, qui peut seule vous découvrir à nos yeux et « les rendre capables de vous contempler. » (2) « C'est, ajoute Boèce, la suprême persuasion de tous « les esprits humains que Dieu, l'auteur de toutes « choses, est bon. Et en effet, puisqu'on ne peut rien « concevoir de *meilleur* que Dieu, qui douterait que « Celui qui est meilleur que tout soit bon. » (3) Mais il s'agit seulement d'une discussion logique, et non de connaissance intuitive.

Benoît d'Aniane a reproduit la démonstration d'Augustin et de Boèce : « Dieu est le Bien en com- « paraison duquel rien n'est meilleur ; il est la puis- « sance auprès de laquelle rien n'est plus grand. » (4) Mais il est toujours question du sensible, de l'ordre des biens. Bien, Grandeur, Justice sont de Dieu et en Dieu, ou participent de Dieu. Tout cela se retrouve dans le *Monologium*.

1) Id. *De mor. Manich.* II, 10, 34. Migne 32, col. 1355 : « Summum bonum omnino et quo esse aut cogitari melius nihil « potest aut intelligendus aut credendus est Deus. »

2) Boèce. *De Consol. ph.* III, 10. Migne 63, col. 765. Comparer à Scot, *De div. nat.* III, 10, col. 650 et au *Prosl.* 1.

3) Boèce, ibid. — Cf. Dräseke, *Revue de Philo.*, Déc. 1909, p. 648. — On peut encore citer Cicéron, *De nat. Deor.*, II, 13, 35-36.

4) Cf. Henry, *Hist. des preuves de l'exist. de Dieu*, Revue Thomiste, Janv. 1911, p. 9.

Anselme dépasse tous ces arguments ; plus proche de Proclus et de Scot, il déclare que l'âme saisit l'Un en vertu de sa nature même ; elle l'atteint dans son absolue simplicité, parce qu'elle est elle-même en son essence une image simple de l'Un. « Toute bonté, « avait dit Proclus, est un retour de l'Etre vers l'Un ; « toute unité est une aspiration vers le Bien. » (1) Une restriction s'impose toutefois. Anselme, contrairement à Scot et à ses maîtres alexandrins, ne se complaît pas au milieu de la théologie négative. Il a l'esprit trop clair, trop latin pour se perdre dans l'Indétermination absolue. Aussi à peine sa raison aura-t-elle trouvé l'Unité qu'elle exige qu'il enrichira de nouveau la notion de son Dieu et lui restituera toutes les qualités déjà données dans le *Monologium* (2). Un peu effrayé malgré tout d'avoir découvert l'Idée Pure, il répondra à Gaunilon en se mettant sous l'égide de saint Augustin (3). Mais, malgré lui, son Dieu sans commencement ni fin, ce sera toujours le Dieu Un du Néoplatonisme. C'est que cette Unité, nous l'avons déjà vu, est la créatrice et le modèle de l'unité de notre âme ; c'est qu'elle explique les réalisations des essences qui ont leur lieu dans le Verbe divin. Les êtres ne manifestent-ils pas une certaine unité, lorsqu'on les considère à la lumière du divin ? Anselme, sans se compromettre autant que Scot, pour lequel « l'âme devient Dieu dans la contempla- « tion », est heureux de trouver sans grammaire ni dialectique l'Unité que masque le composé matériel, « cette corruption digne de mépris. » (4)

1) Proclus. *Inst. theol.* 13. — Cf. Vacherot, *Hist. de la philo. Alexandrine*, II, p. 229.

2) *Proslog.* 5 et sq. : « Dieu tout puissant, juste, etc. »

3) *Lib. apolog.* 4.

4) *Mon.* 50 et sq. Cf. *Med.*, I, 12.

La pensée rationnelle, partie de l'expérience sensible, n'aboutissait par induction qu'aux Idées de Bien et de Grand, qui peuvent être isolées de ce sensible même ou le contenir tout entier. Le terme est une abstraction ou une substance qui englobe toutes les autres. Mais la divinité n'est pas une abstraction ; si imparfaitement que nous la contemplions, elle remplit notre pensée ; bien plus, elle est une réalité qui se suffit à elle-même (1). Au lieu d'un cercle vicieux auquel menait la dialectique, l'Intuition va nous donner l'Etre auquel il faut croire et qui ne demandera plus d'être prouvé, le Dieu de Saint Paul « in « quo vivimus, movemur et sumus. » La raison restait suspecte. « Je voulais, dit saint Augustin, pu- « rifier l'œil de mon âme en le dirigeant vers votre « Vérité immuable et parfaite. Mais mon âme refu- « sait de se laisser soigner, de peur de croire encore « des choses fausses. » (2) La vision seule de Dieu supprime toute erreur. Mais chez saint Augustin, c'est le cœur qui se donne. Anselme pénètre de son intellect le fond de la pensée divine où se reflètent tout être et toute pensée. Au lieu de prouver Dieu, il le trouve et s'unit à Lui, en donnant à son intelligence autant qu'à son cœur l'avant-goût de la béatitude.

L'Argument ontologique est le terme des longs efforts du philosophe à la recherche d'une Vérité qui se suffise à elle-même et explique tout le reste. Mais il a ses racines dans saint Augustin, dans le Platonisme et le Néoplatonisme christianisé par le pseudo-Denys et Scot. Il exprime, en les synthétisant, les tendances que les précurseurs n'avaient pas su déga-

1) Comparer au πᾶν τὸ αὔταρκες de Proclus. *Inst. Theol.*, 9.
2) S. Aug. *Confess.* VI. 4. col. 721-722.

ger, et il reste bien ainsi la propriété du Docteur Magnifique. Saint Thomas pourra dédaigner l'*a-priorisme* d'Anselme et sa méthode pour trouver la vérité ; (1) il ne le comprendra pas. C'est qu'il n'aura plus l'esprit platonicien, ni l'idée de l'Unité à laquelle se prête mal la doctrine aristotélicienne de l'âme forme du corps ; et il ne sera pas, quoi qu'il veuille, un interprète fidèle de l'Augustinisme. Anselme, au contraire, en abandonnant les moyens rationnels ordinaires pour l'intuition, en installant Dieu en son âme pour y contempler la nature divine, reste conforme à la pensée de saint Augustin et aux idées platoniciennes.

§ 3. L'argument ontologique.

La critique de Kant a rendu définitif le titre d'Argument ontologique donné à la preuve d'Anselme. Clément Baeumker et Geyser (2) protestent contre un terme étranger à la Scolastique. Peut-être ont-ils raison pour notre philosophe ; on trouverait un ontologisme plus prononcé chez duns Scot, par exemple, qui entend découvrir intuitivement l'Etre. En tout cas, ce reproche d'ontologisme tomberait à la fois sur tout le Moyen-Age et sur les métaphysiciens dogmatiques du XVII[e] siècle ; il atteindrait même toutes les preuves de l'existence de Dieu (3).

1) Cf. la controverse dans de Vorges, qui est favorable à S. Thomas, pp. 307-319.

2) Cf. Geyser, revue citée, p. 670.

3) Fischer, op. cit. pp. 46-47, remarque qu'Anselme n'entend nullement la connaissance de Dieu, au sens de Gioberti, parce qu'il se donne beaucoup de mal pour démontrer son existence par la voie dialectico-spéculative. Cf. Van Weddingen, *S. Ans.* p. 145. Esser, *Der ontol. Gottesbeweis und seine Gesch. Bonn.* 1905.

D'ailleurs, l'argument d'Anselme ne nous fait pas passer du sujet à un être objectif distinct. C'est en notre âme, par une nécessité interne, que nous trouvons Dieu ; c'est par une conséquence rigoureuse de la valeur absolue de l'Idée par excellence qui remplit notre intelligence et la domine que Dieu se pose *ipso facto* comme une Réalité extérieure (1). Cette Idée « est dans une situation unique, tout autre que lors- « qu'il s'agit d'un être fini ; cette idée, il serait « impossible de la penser simplement sans l'affir- « mer. » (2) Nous verrons si cela suffit vraiment pour lui conférer une valeur objective.

Pénétrons avec Anselme au cœur de l'Absolu, dans une intuition qui élimine toute autre préoccupation. Ne cherchons plus à raisonner. Ce n'est pas notre intelligence qui monte vers Dieu ; c'est Dieu qui s'impose à notre entendement purifié ; il s'impose comme une Idée qui nous écrase à force d'infinité. En prenant conscience de nous-mêmes, nous proclamerons la Réalité de cette Idée, Réalité qui découle de son Infinité même.

Anselme part du passage d'un psaume (3) : « L'in- « sensé a dit dans son cœur : Il n'est point de Dieu. » L'insensé dit cela, parce qu'il ne réfléchit pas : la passion l'entraîne, et aussi la lourdeur de son corps. Pourtant si, faute de la foi, il ne peut le comprendre, il pense Dieu malgré lui. Car il comprend ce qu'il entend, et ce qu'il entend est déjà dans son intellect (4). Le nom de Dieu qu'il entend n'est-il pas un

1) *Prosl.* 5.

2) Belot, *L'idée de Dieu et l'athéisme*, Revue de Mét. et Mor., Mars 1913, p. 158, n. 1 ; (à propos de Descartes).

3) *Psaumes*, XIII, 5, 1.

4) *Prosl.* 2. Comparer avec le *Mon.* 11 et 79.

verbe ? Or si tout verbe correspond à une idée, ce verbe y correspond plus que tout autre (1). Le nom, expression nécessaire de l'idée de Dieu, suffit à le faire connaître et penser. Si l'insensé persiste à nier, il n'est digne que de pitié ; car il montre qu'il ne se connaît pas lui-même. Le catholique, plus heureux que l'athée, n'a qu'à développer les virtualités de son âme ; il y découvre Dieu à chaque instant. Aussi Anselme en appellera finalement à la conscience chrétienne de Gaunilon, lorsqu'il manquera d'arguments pour étayer et renforcer sa grande preuve (2).

Au fond, est-ce bien à l'athée qu'il s'adresse ? N'est-ce pas plutôt à la raison dégagée des sens et disciplinée, mais chrétienne ? Ses hésitations sur les divers titres possibles pour son ouvrage sont assez suggestives, et le *Proslogium* apparaît tour à tour comme une méditation et une prière (3). Parler intimement avec Dieu ou avec soi-même aboutit pour lui au même résultat. Son âme, en se retrouvant, retrouve Dieu.

Il est évident qu'Anselme pratique le retour sur soi-même, si cher aux Néoplatoniciens et à saint Augustin comme à Scot Erigène (4). Certains critiques ont cru pouvoir en conclure que le philosophe était resté plus ou moins consciemment fidèle à l'argument du consentement universel (5). Qu'on se place

1) *Mon.* 11.

2) *Lib. Apol.* 1, 6.

3) Cf. *Ep.* II, 17 à Hugues où il indique le changement de titre. — *Prosl* proœm.

4) *Prosl.* 6, que Saisset trouve inexplicable.

5) Cf. de Vorges, op. cit. p. 311. — Adhloch, *Anselme et Gaunilon*, Revue de Philo., Déc. 1909, p. 682. — Thône, *L'argument ontologique, sa nature, sa valeur*, Annales de Philo. Chrét., juillet 1909, p. 404.

sur un terrain commun accepté de part et d'autre. Puisqu'on prononce le nom de Dieu, c'est qu'on en a l'idée. Nier l'existence de Dieu, c'est nier à la fois cette idée et ce nom que comprennent également le croyant et l'athée. La seule différence consisterait en ce que l'impie n'a pas le sens du surnaturel et est ainsi amené à nier Dieu, notre bien commun, tandis que l'intelligence de l'initié le découvrirait de plus en plus, à mesure qu'elle s'éloigne du sensible. Ainsi la purification préalable rendrait seulement plus commode la compréhension d'une Réalité extérieure commune à tous. Mais si cette solution paraît conforme aux données ordinaires du consentement universel, ce n'est point la solution d'Anselme (1). Car il s'éloigne, dès le début du *Proslogium*, de toute recherche des réalités extérieures qui ont trop longtemps entravé sa marche dialectique. Il entend poser une représentation nécessaire à tout esprit, mais subjective.

Voici l'argument : « Nous croyons, Seigneur, que « vous êtes tel qu'on ne puisse rien penser de plus « Grand (2). Est-ce parce que l'insensé a dit dans « son cœur : *il n'y a pas de Dieu*, qu'une telle nature « n'existerait pas ? Mais l'insensé lui-même, quand il « entend prononcer ce mot : *un Etre tel qu'on ne* « *puisse rien penser de plus Grand*, comprend du « moins ce qu'il entend ; et ce qu'il comprend est « dans son intellect, même s'il ne comprend pas que « cet Etre existe. Lorsque le peintre imagine d'avan- « ce le tableau qu'il est sur le point de faire, il l'a

1) Cf. l'opinion contraire chez Van Weddingen. *Examen de ontologismo*, Louvain, 1884, XVII, art. 4.

2) *Prosl.* 2 : « *Cogitare* signifie penser, et non se repré- « senter », comme traduit M. de Vorges, op. cit. p. 270.

« dans son intellect ; il comprend pourtant que ce
« qu'il n'a pas fait ne saurait exister encore ; mais
« le tableau une fois peint, il l'a dans son intellect,
« et il comprend que ce qu'il a peint existe vraiment.
« Ainsi l'insensé peut être également convaincu qu'il
« y a *du moins dans son intellect* quelque chose de
« si Grand, que rien de plus Grand ne puisse être
« pensé ; car il comprend ce qu'on lui dit ; et ce
« qu'il comprend est dans son intellect. Mais vrai-
« ment, ce qui est tel que rien de plus Grand ne puis-
« se être pensé, ne peut exister dans l'intellect seul ;
« car dans ce cas, on pourrait penser quelque chose
« de plus Grand, c'est-à-dire quelque chose qui aurait
« en même temps l'existence réelle. Si donc ce qui
« est tel qu'on ne puisse rien penser de plus Grand
« est dans le seul intellect, il sera tel qu'on pourra
« penser quelque chose de plus Grand ; or cela est
« vraiment impossible. Donc il est hors de doute que
« l'Etre tel qu'on ne puisse rien penser de plus
« Grand existe à la fois dans l'intellect et dans la
« réalité. » (1)

La forme syllogistique que présente l'argument laisse croire qu'Anselme, partant de l'Idée de Dieu dans les prémisses, aboutit à l'existence objective de Dieu dans sa conclusion. Il n'y aurait ainsi qu'un raisonnement incorrect, puisque la conclusion dépasserait les prémisses. Certains critiques modernes non seulement n'ont vu là qu'un simple syllogisme (2), mais ont proposé de substituer à l'expression : *id quo majus cogitari non potest,* cette autre : *id quo majus*

1) Nous avons utilisé partiellement la traduction de Henry, qui nous semblait la plus exacte, p. 12.

2) Par ex. Thône, op. cit. pp. 404-405.

esse non potest (1), sans s'apercevoir qu'ils supprimaient justement le caractère intuitif qui donne à l'argument toute sa valeur platonicienne. Nous trouverons d'ailleurs cette même faute chez Gaunilon.

En réalité, l'appareil syllogistique, qui nuit plutôt à la preuve, est mis à contribution pour développer devant l'insensé une idée que l'intuition a trouvée. Le caractère intuitif de l'argument est clairement annoncé dans la Préface du *Proslogium* (2). Dieu s'impose à toute âme qui rentre en elle-même ; il s'impose par une nécessité même de la pensée, non comme une idée ordinaire, mais comme l'Idée qu'on ne peut affirmer sans affirmer son existence. Anselme n'a pas besoin de passer de l'Idée à l'existence d'un Etre qui y correspond. L'Idée se suffit à elle-même ; elle a, comme dira Descartes, le maximum de réalité objective. Cette Idée est en nous, et elle nous écrase de sa suréminence ; elle a plus que tout autre droit à l'existence. Du moment où l'intuition la pose, il ne reste plus, d'après le principe de contradiction tel que le conçoit un homme du Moyen-Age, qu'à en déduire toutes les perfections possibles. C'est ce qu'expose la suite du *Proslogium*, en concordance avec le *Monologium*. « Cette vaste et grande idée se présente « à l'esprit tout entière, c'est-à-dire avec une réalité « infinie. » (3) Les idées sont d'autant plus vraies qu'elles sont plus simples, plus unes ; et l'idée du *Quo nihil majus* est dans une situation privilégiée. Pour elle, l'essence et l'existence ne font qu'un ; en

1) Lepidi. *La preuve ontol. chez S. Anselme. Rev. de Philo.*, Déc. 1909, p. 658.

2) *Prosl.* Préf., début.

3) P. Lamy. *De la connaissance de soi-même*. Traité. 3. § 14-16.

pénétrant l'idée, nous atteignons l'essence et l'existence. Déjà chez saint Augustin l'essence tendait davantage à l'existence, à mesure qu'elle augmentait en richesse (1). Il est fort probable que saint Augustin, rapproché de Proclus, a influé sur le développement de la pensée d'Anselme. En tout cas, celui-ci passe tout naturellement de l'*esse in intellectu* à l'*esse in re,* en vertu de l'évidence même de la proposition. Il ne se demande pas s'il est possible qu'il y ait un Etre Infini ou parfait. L'existence réelle de Dieu ne se pose pas comme une conclusion ; elle est contenue implicitement dans le point de départ. L'Etre est en nous. C'est à la fois l'Un de Proclus et le Dieu de saint Paul. La raison de l'athée le porte inconsciemment en elle comme celle du croyant ; car elle peut nier le Dieu unique dont la foi se réclame, et que l'induction n'arrive pas à démontrer absolument ; mais elle se contredirait elle-même, elle se refuserait le pouvoir de discerner le vrai du faux, si elle n'acceptait pas le droit à l'existence de l'Idée du *quo nihil majus*. Qu'importe d'ailleurs le terme, pourvu qu'on ait l'intuition !

Comment l'Un néoplatonicien est-il devenu *l'Etre tel qu'on ne puisse en penser de plus Grand ?* Comment l'Indétermination, qui ne s'obtenait chez Proclus que par des abstractions successives, est-elle remplacée par l'Idée la plus riche de toutes, si riche qu'en se réalisant elle s'assure l'existence et garantit en même temps la réalité qui lui est inférieure ? Il semble bien qu'Anselme se soit rapproché de Platon. L'inspiration platonicienne se pliait admirablement à la conception de Dieu, telle que l'avaient élaborée

(1) S. Aug. *Contra epist. fundam.* 40. Migne, P. L. 42, col. 205.

saint Paul et saint Augustin. La νόησις affranchie des sens, atteignait dans l'Idée des idées la réalité suprême, la seule qui put expliquer toutes les combinaisons des idées et même de la matière (1). Au lieu de l'Idée des idées, nous avons chez Anselme une essence, une hyperessence. Mais, nous l'avons vu, cette Essence est plus claire, plus lumineuse que les autres réunies. Le philosophe, au lieu de lui conserver l'aspect abstrait, va l'enrichir de toutes les relations qu'il avait attribuées à Dieu dans sa théorie de la connaissance rationnelle ; seulement ces relations s'expliquent désormais à la lueur de l'Idée d'Infini (2). Le Dieu de Denys et de Scot que la théologie négative réduisait à n'être que le Dieu sans nom, le Nihil, est maintenant *l'Etre tel qu'on n'en puisse penser de plus Grand* : il acquiert ainsi toutes les perfections que lui accordait la théologie positive. Il reste en un sens l'Ineffable et l'Incognoscible (3) ; mais il est près de nous et en nous. Il nous cherche et nous sourit (4). Anselme en appellera à la foi pour remplir le cadre (5). Mais dans l'argument lui-même, nous n'avons qu'une Idée, si formidable d'ailleurs qu'elle mérite plus que toute autre l'existence réelle. Dieu-Idée, Dieu-Essence, Dieu-existant sont des expressions synonymes pour Anselme. Si les essences ont droit à l'existence suivant leur rectitude, elles n'ont, nous l'avons constaté, leur valeur réelle que dans la Raison divine (6) ; en elles-mêmes elles sont

1) Platon, *Timée*, interprete Chalcidio, 27 D, 28 A. Ed. Wrobel, p. 23.

2) *Prosl.* 5 et sq. — 26, col. 242 ad med.

3) *Lib. apol.* 9.

4) *Prosl.* 26 : « Dic servo tuo intus in corde suo. »

5) *Liber apol.* 1 et 10. — Cf. *Prosl.* 4 ad fin.

6) Cf. chap. préc. ad fin.

peu de chose. L'Idée de Dieu se réalise d'elle-même, puisqu'elle est notre condition de pensée et même d'existence. Mais du moment où Anselme la réalise dans la plénitude de son existence, cette Idée explique les autres qui participent d'elle et leur donne un support réel.

Ainsi l'argument du *Proslogium* est bien le faîte de la construction d'Anselme. A la lueur de l'Idée réalisée, le reste, idées, essences, tout le créé (1) s'éclaire, puisque tout est d'une façon ineffable dans la Raison divine (2). Le réalisme platonicien prend ici son expression la plus haute par la réalisation de l'Idée d'Infiniment Grand ; mais c'est au fond la même doctrine que dans le *Monologium*, avec peut-être plus de mysticisme. Le philosophe saisit l'Infini, non seulement par une intuition intellectuelle, mais en quelque sorte par son cœur purifié (3). C'est toujours Dieu qu'il croit tenir dans sa réalité, Dieu présent à toute âme et se découvrant à celui qui le cherche. La théorie de l'action se construira sur les mêmes principes. De l'Idée qui est en nous, l'intellect et l'amour nous permettent de reporter sur le monde un regard que ne voile plus l'imagination corporelle. Ce monde ne vaut qu'en Dieu et par Dieu. La science totale est bien la science de Dieu (4). Et c'est le retour sur soi-même, déjà prêché par tous les Platoniciens, qui conduit à l'expérience véritable, celle de Dieu, dont la vision mène à la synthèse totale, à l'explication de ce que la raison seule peut contem-

1) *Prosl.* 14, 15, 16.

2) *Prosl.* 17. Comparer au *Mon.* 9 et 10.

3) *Prosl.* 16 : « Intra me et circa me es et non te sentio. » Cf. ibid. 17 et surtout 18, col. 237 A.

4) *Prosl.* 26, fin.

pler. Mais, tandis que le Néoplatonicien croyait trouver en ce monde le repos complet dans la contemplation de l'Un, Anselme, se séparant à la fois des Néoplatoniciens et des purs mystiques chrétiens, réserve l'intuition totale au domaine d'outre-tombe. Il ne donne pas à son intellect plus de droits qu'à sa foi (1). Il comprend ; mais il n'espère pas avoir en cette vie la possession totale de l'Etre, dont l'Idée est si profondément en lui.

Cela ne veut pas dire que l'argument soit probant. Les contemporains y virent un sophisme, comme le remarque Ueberweg (2). Ils critiquèrent plutôt la valeur logique du syllogisme, sans bien s'apercevoir du caractère idéaliste de l'argument : « Si l'on croit, « dit à ce sujet M. Boutroux, tirer du concept d'être « nécessaire l'existence, le concept reste une détermination logique qui ne pose rien par elle-même « et reste une donnée. » (3) Mais « chez saint Anselme, ajoute M. Boutroux, le point de départ est-il « un pur concept ? Ici, une sorte de dialectique platonicienne se mêle à la démonstration. De plus, le « point de départ est l'existence dans l'entendement : « *esse in intellectu,* et non un simple concept. Et le « point d'arrivée est l'existence dans la réalité : *esse* « *in re.* Il ne passe pas du subjectif à l'objectif, mais « de l'existence dans l'entendement à l'existence « hors de l'entendement. Ce qu'il pose est déjà une « existence et n'est pas hétérogène par rapport à ce « qu'il s'agit d'atteindre (4). A l'aide du concept

1) *Lib. apolog.* 10 ad med.

2) Ueberweg-Heinze, II. p. 194.

3) Boutroux. *Critique de l'Arg. Ontol.*. Revue des cours et confér., 2 juillet 1896, p. 732.

4) Ibid. p. 734.

« d'existence maxima, Anselme passe d'un terme à « l'autre. Dieu doit exister dans l'entendement et en « effet. » (1)

Tout s'explique en effet par le réalisme des idées qu'Anselme trouve chez tous ses maîtres, saint Augustin et Boèce, Proclus et Scot. Sous la forme syllogistique qu'on a pu facilement et justement critiquer, il exprime cette pensée, évidente pour lui, que l'existence du « *quo nihil majus* » dans l'entendement ne saurait être une pure idée sans contact avec la réalité.

Pour discuter vraiment la doctrine d'Anselme, c'est cette Réalité de l'Idée qu'il faut critiquer. Car ce n'est jamais qu'une Idée. Aurons-nous le pouvoir de la constituer comme Réalité ? Dans ce cas, l'idéalisme restera l'unique solution possible, avec toutes les conséquences qu'accepteront les mystiques ; ces derniers seront plus audacieux qu'Anselme, qui, fidèle à la discipline et au dogme, n'a réalisé un moment l'Idée que pour reconstruire le pont entre l'Un et le multiple. Le philosophe n'a pas vu les deux conclusions possibles de son système : ou tout anéantir dans la Réalité divine, ou donner à la pensée une valeur absolue. C'est dans ce second sens que Hegel a interprété l'Argument ontologique ; il admire Anselme, auquel il reproche seulement de ne pas avoir poussé sa doctrine assez loin : « Le Docteur, « dit-il, a eu raison de ne pas tenir compte de l'union « de la pensée et de l'objet, telle qu'elle se présente « dans les choses finies, et de se représenter l'être, « non seulement dans son existence possible, mais « dans son existence réelle et objective. » « Mais, « ajoute Hegel, il maintient trop la distinction du

(1) Ibid. p. 735.

fini et de l'indéfini. » (1) C'est que pour Hegel, le fini même n'est pour la raison qu'une manifestation de l'unique Principe qu'est l'Absolu. L'Esprit Absolu, c'est nous-mêmes, non plus dans notre vie humaine, mais dans notre existence divine. Rentrer en soi, c'est rentrer en Dieu et avoir conscience de Dieu. Le même principe d'identité, qui inspirait Anselme après les Néoplatoniciens, conduit Hegel, non plus au Dieu transcendant, mais à l'unique Dieu, le seul qui soit vrai, la pensée qui pénètre les idées et qui elle-même n'est qu'une idée (2).

Anselme nous semble plutôt tendre à absorber la pensée humaine en Dieu que Dieu dans la pensée. En revanche, comme il est proche de Descartes ! De ce que Descartes substitue l'Infini et le Parfait au « *Quo nihil majus* », on sépare volontiers les deux philosophes. Chez tous deux pourtant, l'Idée de Dieu est la plus vraie, la plus réelle de toutes. Que l'impie accepte cette Idée, il est obligé d'en admettre tout le contenu, et ce contenu comprend l'existence. Ceci ressort des explications d'Anselme comme des formules variées de Descartes. A ce titre seulement, nous acceptons de dire, avec M. Boutroux, que nous ne sommes pas en face d'un pur concept.

La preuve en est-elle plus convaincante ? Non. Après comme avant, nous sommes dans la Catégorie de l'Idéal. L'Etre tel qu'on ne peut en penser de plus Grand, comme l'Etre Parfait, reste un Idéal Eternel, une Idée de Platon (3). De quelque façon qu'on prenne l'idée de Dieu, on n'y trouve que du logique, et du logique seul on ne peut tirer le concret. Qu'on

(1) Hegel, *Logique, trad.* Vera, II, p. 304 ; III, p. 193.
(2) Piat, *Insuffisance des philo. de l'intuition*, p. 95.
(3) De Rémusat, *S. Anselme*, p. 556.

retourne l'idée en tous sens, d'après le principe de contradiction, on y trouvera une richesse infinie ; mais ce ne sera toujours qu'une idée. Poser l'existence de Dieu comme une nécessité de la pensée ne donnait nullement le droit à Anselme de conclure à une existence réelle hors de la pensée. Les idées n'ont à ce titre aucune efficace (1). Ni les désirs de son âme, ni sa croyance ne pouvaient y suppléer, et l'expérience religieuse ne pouvait remplacer l'expérience sensible, justement parce que le passage de l'idée à l'être n'est pas scientifique.

§ 4. La critique de Gaunilon.

Le *Proslogium* venait à peine de paraître que l'Argument ontologique eut à subir la critique d'un rude logicien, Gaunilon. Anselme commit la faute de répondre à coups de syllogisme. Descartes fera plus tard de même. Mais, tandis que les adversaires de Descartes useront de toutes leurs armes, Gaunilon se contenta d'écrire un petit opuscule, le *Liber pro insipiente* (2).

Malgré le titre de son ouvrage, Gaunilon n'était pas un athée ; car il resta silencieux, après la réplique pourtant très embarrassée d'Anselme. Le *liber apologeticus* faisait appel à sa foi, et il céda sans être probablement convaincu par les nouveaux arguments qui lui étaient présentés. De toute façon, la sévère critique qu'il a laissée indique clairement qu'il n'avait rien compris au réalisme idéaliste d'Anselme,

1) Piat, op. cit. p. 109-110.

2) Hauréau, *Singul. Histor.* ch. 6, pp. 200-215, a donné des détails intéressants sur la vie de Gaunilon.

et que les deux adversaires luttèrent de loin avec des idées et une méthode toutes différentes. C'est encore un point commun avec la lutte cartésienne.

Gaunilon, dans son œuvre si brève et si sèche, a l'allure d'un homme prudent qui n'aime ni les fleurs ni les inutilités. Il est modeste et instruit. Non seulement il cite saint Augustin (1) au lieu de le piller, mais on constate qu'il connaît Aristote, mieux peut-être que ceux de son temps. Logicien averti, il entend appliquer les principes rationnels dans leur vrai domaine, sans confondre le réel et l'idéal. Il est le premier chrétien qui récuse l'application du principe de contradiction, lorsqu'il n'y a nul appui dans l'expérience. Hauréau a tort d'en faire un nominaliste (2) ; car il n'a nulle part l'attitude d'un Roscelin Sa théorie de la connaissance sensible et intellectuelle dans le domaine physique ne se met pas en opposition absolue avec celle d'Anselme (3). Il nous apparaît plutôt comme un précurseur qui s'ignore de Bacon et de Locke : il résume la question à la façon des empiristes modernes. Pour lui, tout part de l'expérience, et s'il refuse en particulier l'admission de l'exemplarisme en matière d'existence, c'est qu'il ne voit pas que les idées puissent se passer de support réel conforme à son expérience : il ne comprend pas la perfection, s'il n'a l'expérience de l'Etre parfait. Il ne reproche à son adversaire que l'insuffisance objective de sa preuve ; aussi lui propose-t-il finalement des raisons de convenance (4). Il discute avec une rare habileté syllogistique, et il reste maître

1) *Lib. pro insip.* 3.

2) Hauréau. *Hist. de la philo. Scol.*, I, p. 284.

3) *Liber pro insip.*, 4, col. 245 A.

4) *Lib. pro insip.*, 8.

sur ce terrain, puisque l'argument d'Anselme dépasse les limites de la logique. Anselme essaie bien de répondre en employant les formes logiques reçues ; mais on sent qu'il éprouve une gêne extrême (1). C'est qu'il est toujours dominé par l'Idée de la superessence que, d'après lui, nous saisissons nécessairement si nous le voulons, puisqu'elle détermine notre propre nature. Qu'importent les vocables nouveaux ? Qu'importe le retour au Dieu « *sine initio* » du *Monologium ?* (2) C'est toujours le « *Quo nihil majus* » qui est en jeu. Puis-je ou non le penser ? Si je le puis, c'est une folie de lui refuser l'existence. « L'homme, traduira Hegel, est un être pensant, et « cette élévation de l'esprit n'a d'autre fondement « que la pensée. » (3) Si j'admets la valeur absolue de ma pensée, pourquoi ne saisirait-elle pas intuitivement l'Absolu ? Ou elle ne peut rien atteindre en dehors du sensible, et alors elle est *pleinement* incompétente ; mais que devient l'alliance de la foi et de la raison : ou elle peut se dégager du sensible, ainsi que l'ont soutenu les Platoniciens et saint Augustin, et comme le cerf-volant s'élever vers les espaces infinis. Anselme jusqu'au bout restera d'accord avec lui-même. — Ce que je connaîtrai restera le domaine subjectif de ma pensée, et je n'aurai pas le droit d'appeler insensé l'homme qui ne voudra pas me suivre ; voilà la critique de Gaunilon. — Mon intelligence atteint l'Etre qui la domine et est en elle; elle ne peut pas ne pas le penser : telle est la réponse d'Anselme, qui ne s'aperçoit pas qu'il aboutit à l'idéalisme pur ou au panthéisme.

1) *Lib. apol.* 5.

2) *Lib. apol.* 1.

3) Cf. Hegel, trad. Vera, *Logique*, II, p. 293.

Les objections de Gaunilon sont intéressantes à étudier, surtout si on les compare aux objections des adversaires de Descartes. Elles peuvent se résumer ainsi : 1° Dieu est-il autre chose qu'un nom ? 2° S'il est dans l'intellect, y est-il à un autre titre que le faux et le douteux ? 3° en cas de réponse affirmative, ai-je le droit d'en inférer son existence réelle ? Saisset trouve étrange qu'Anselme ait dédaigné la dernière objection. Mais si notre thèse est exacte, il n'avait pas à y répondre. Dieu étant l'Idée par excellence, existe nécessairement, et ma pensée pose l'existence en concevant et en comprenant l'Idée.

Le « *quo nihil majus* » (1), déclare dès le début Gaunilon, peut être dans mon intellect au même titre que le faux et le douteux : il suffit pour le penser que je sache ce dont on me parle (2). Mais ce n'est qu'un mot ; on le prononce et on l'entend ; il ne confère aucun brevet d'existence. Est-il dans mon esprit à un autre titre que le faux et le douteux ? Je ne puis le croire que si je comprends l'objet qui y correspond ; il me faut l'expérience.

Une analogie ne me suffit pas ; spécialement la comparaison avec l'œuvre du peintre ne vaut rien (3) Il est certain qu'il y a deux moments pour le peintre, le moment où il imagine et celui où il constate la réalisation de son œuvre (4). Tant que l'idée du

1) « *Quo nihil majus cogitari potest.* » Nous abrégeons : les termes latins sont plus commodes que la traduction française longue et lourde.

2) *Lib. pro insip.* 2.

3) Ibid.

4) Ibid. 3. « Habere rem in intellectu et intelligere rem esse. »

tableau est dans l'âme de l'artiste, elle vit de sa vie intellectuelle comme toutes ses créations possibles. Augustin l'a déjà dit. Il n'y a rien de plus. Mais le cas n'est pas le même, quand il s'agit d'objets extérieurs qui ne sont pas mes créations et que j'accueille sur le témoignage d'autrui ou de ma propre raison ; mon intelligence, cherchant à saisir le « *Quo nihil majus* », ne ressemble nullement à l'artiste qui réalise son idéal.

Pourquoi accepterais-je l'idée de l'Etre *plus grand que tout ce qui peut être pensé,* de préférence à l'idée de Dieu ? Ou ce sont deux termes égaux d'une équation, et je puis nier l'existence de Dieu ; ou il me faut un autre argument pour me montrer que ce terme nouveau comporte une telle Nature que, sitôt pensée, elle doive entraîner dans mon intellect la perception évidente de son existence (1). C'est la première forme de la question que saint Thomas rendra célèbre : « An Deum esse sit per se notum » ? Saint Thomas et ses disciples répondront négativement.

Qu'il s'agisse du « *Quo nihil majus* » ou de Dieu ; comment le connaître ? Ici, pas de connaissance possible par genre et par espèce, puisqu'Il ne rentre dans aucune catégorie du sensible, et que vous m'affirmez par ailleurs qu'une telle Nature ne supporte aucune similitude (2).

Admettons la présence de l'idée *du plus Grand que tout* dans mon entendement (et ici Gaunilon substitue *le plus Grand* au « *Quo nihil majus* ») ; cette présence reste idéale (3). De quel droit passer de l'existence dans l'entendement à l'existence objec-

1) *Liber pro ins.* 2.

2) *Lib. pro ins.* 4.

3) *Lib. pro ins.* 5.

tive ? Me dire que si elle n'a pas l'existence objective, cette nature ne sera pas la plus Grande, c'est se moquer de moi. Prouvez-moi d'abord qu'elle existe, par le fait même que ce qui est plus grand que tout implique forcément l'existence ; autrement, je ne vois pas de différence avec le faux et le douteux.

L'exemple si clair et si précis de l'Ile perdue, qui a fait la réputation de Gaunilon sous le vocable inexact d'argument des Iles Fortunées, illustre cette dernière objection : « J'ai l'idée claire d'une Ile « Perdue, dont on me parle, et qui est bien plus « riche que les Iles Fortunées. Il faut, me dit-on, « qu'elle existe ; autrement je pourrais en supposer « une autre plus riche. » (1) Quel est le plus fou, de celui qui me parle, ou de moi qui accepte ses mauvaises raisons ? Il en est du plus Grand comme de l'Ile Perdue ; rien ne m'oblige à admettre qu'il existe un Etre tel que celui dont on me parle (2).

Gaunilon ajoute finement un conseil : « Au lieu de « soutenir qu'on ne peut penser que cette nature « n'existe pas, mieux vaudrait dire : on ne peut com- « prendre qu'elle ne soit pas ou qu'elle puisse ne « pas être. » (3) Le faux peut en effet être pensé, mais n'est jamais compris. Je suis sûr que j'existe, et aussi que je pourrais ne pas exister. Mais puis-je supposer que je n'existe pas, alors que je suis certain que j'existe ? Si vous répondez affirmativement, je pourrai dire la même chose de n'importe quoi ; si non, Dieu n'est pas le seul dont on ne puisse penser qu'il n'existe pas.

1) *Lib. pro ins.* 6.

2) Ibid. 7.

3) Différence entre le *cogitari* et l'*intelligi* qui fait songer à la discussion d'Hamilton sur l'Absolu.

Telle est la critique empiriste de Gaunilon avec son réalisme un peu brutal, mais singulièrement précis. Il n'accepte que le réel, et il entend par là ce qui peut et doit se définir ou se prouver par les procédés logiques ordinaires. Quand on lui parle d'un homme, il pense à tel homme ou à l'homme en général (1). Pourquoi procéder autrement pour Dieu ? Pourquoi ce nom : *Dieu*, évoquerait-il autre chose qu'un mot plus ou moins sonore ? Ne crions pas toutefois au nominalisme. Car l'exemple de *l'homme en général* indique un réalisme moins hardi que celui d'Anselme, mais très caractéristique.

Gaunilon n'est pas un méchant homme, puisqu'il panse les blessures qu'il a faites en décernant à Anselme un brevet d'intelligence et de sainteté (2). Peut-être lui fournit-il ainsi inconsciemment le début de la réplique du *Liber Apologeticus*.

En effet Anselme s'adresse tout d'abord au catholique caché derrière l'impie ; et il l'écrase sous le double poids de la foi et de la conscience (3). En revanche, ses arguments sont fragiles et portent souvent à faux. D'ailleurs, la réponse ne contient rien de bien nouveau ; elle confirme le caractère idéaliste de la preuve du *Proslogium* et tend à la joindre au *Monologium*, c'est-à-dire aux idées augustino-néoplatoniciennes qui réapparaissent de toutes parts (4). Mais on sent que les deux adversaires ne sauraient se rencontrer, faute d'entente sur les limites du réel. Gaunilon déclare que l'Objet proposé à notre con-

(1) *Lib. pro ins.* 1. Cf. la vérité de la signification chez Anselme. Nous renvoyons à notre chap. sur la grammaire.

(2) *Lib. pro ins.* 8.

(3) *Lib. apolog.* prœm., et 1.

(4) Cf. ibid. le passage sur le simple et le composé.

naissance est au-dessus de nous, et qu'ainsi cette connaissance reste indirecte et imparfaite. Anselme croit que l'intellect peut saisir un objet qui le remplit tout entier, et c'est le cas pour Dieu ; il est scandalisé d'entendre Dieu relégué au niveau des choses fausses ou douteuses. A son avis, Gaunilon devrait plutôt déclarer que Dieu n'est pas pensable ; il serait athée, et il s'en défend.

Mais comment oser soutenir que Dieu n'est pas pensable ? Pourquoi n'en aurait-on pas l'idée ? Aucune idée n'est plus claire. « Si tu déclares impossible « que ce qu'on entend clairement puisse exister dans « l'intelligence et être compris, enlève à un homme « la possibilité de voir la lumière du jour, sous pré- « texte qu'il ne peut regarder en face la lumière du « soleil. » (1) De quel droit Gaunilon refuse-t-il d'adapter sa pensée à cette idée du « *quo nihil majus* » qu'il peut entendre et comprendre ?

L'opposition de l'Idée de Dieu avec l'Idée du « *Quo nihil majus* » n'a pas de valeur, surtout si l'on ajoute qu'il n'y a là que deux noms qui résonnent également sans aucune valeur objective. Est-ce que dans les deux cas le mot, signe naturel et commun, ne désigne pas l'essence qui y correspond ? (2) Penser et comprendre sont ici la même chose ; cela résulte de la théorie de la signification (3). Le « *quo nihil majus* » n'est pas plus l'image d'un mot que l'idée de Dieu ; tous deux sont quelque chose de plus, et qui se trouve, non dans quelques intelligences au même titre que le faux et le douteux, mais dans toutes les intelli-

1) *Lib. Apol.* 1 ad fin.
2) *Lib. Apol.* 2. — Cf. *Monol.* 10.
3) Comparer le *Mon.* 10 et le *Lib. Apol.* 2. col. 251 B.

gences (1). La raison ne saurait refuser ce qui est de son domaine.

Ainsi Anselme s'oppose avec quelque ironie au semblant de nominalisme d'un moine, qui connaît évidemment les âpres discussions où s'enfante la doctrine de Roscelin. Pourtant Gaunilon, nous l'avons vu, est réaliste à sa manière, mais il se réclame de l'expérience en matière de pensée simple, comme de compréhension intellectuelle (2). Il n'accepte pour vraies que les idées susceptibles de contrôle ; le reste est faux ou douteux. Anselme, réaliste idéaliste, en appelle à la nature de l'intelligence qui est simple et éternelle comme les idées platoniciennes. En soutenant que l'intelligence se contredirait si elle refusait le droit de cité à l'Idée qui est la plus réelle qu'elle possède, il se croit à juste titre plus proche que son adversaire de saint Augustin, et il reste d'accord avec sa propre doctrine des idées et essences. Cette question posée à Gaunilon (3) : « An est in nullo intellectu « quod necessario in rei veritate monstratum est ? » marque l'entente entre le *Proslogium* et sa théorie des mots et des idées. Toute idée comprise est forcément du domaine de l'intellect (4) ; or l'Idée de Dieu est une Idée que notre intelligence, copie de l'éternelle Intelligence, possède avant de la comprendre et même de la connaître (5). On ne peut admettre d'ailleurs que comprendre soit seulement saisir par l'intellect

1) *Adhloch*, revue citée. 1909, p. 186. Adloch accuse Gaunilon de débilité sénile.

2) *Cogitatio et intellectus.*

3) *Lib. Apol.* 2. cf. note 2.

4) *Lib. Apol.* 2 : « Vide quia consequitur esse in intellectu, ex eo quia intelligitur. »

5) *Lib. Apol.* 6.

l'existence de l'objet, alors qu'on soutient que des choses fausses peuvent être comprises. Le faux, s'il est pensé, n'est pas vraiment compris par l'intellect, parce qu'il n'est pas une idée réelle (1). Ainsi Anselme proclame, longtemps avant Descartes, sa confiance en l'idée claire qui est la mesure du réel.

A l'objection formidable qui déclare la notion de Dieu irréductible à toute catégorie et à toute analogie, Descartes (2) répondra hardiment en posant Dieu comme le vrai réel, alors que l'infini et l'indéfini sont des données négatives. C'est justement le sens de la réponse faite par Anselme à Gaunilon. Celui-ci ne croit que ce qu'il voit ; ce qu'on lui dit d'un homme inconnu, il le comprend ; car si cela ne vaut pas pour l'homme inconnu, du moins cela vaudra pour un homme. Mais, malgré son bon sens, il est à côté de la question. Est-ce que toute connaissance se fait par genres et par espèces ? Anselme prétend bien que ces moyens dialectiques n'ont qu'une valeur médiocre ; c'est le domaine de l'opinion ; la science véritable est plus haute (3).

Anselme persiste à penser que Dieu peut être connu par analogie. Ce n'est pas qu'il ait une confiance absolue en certaines des analogies qu'il a données. Il a trouvé son exemple du peintre chez saint Augustin, et il ne croit pas mériter la critique à ce sujet. « Je n'ai pas fait, dit-il, la comparaison sous la forme « que vous indiquez. » (4) Il a eu soin de distinguer l'Idée divine identique à son œuvre, et l'idée de l'ar-

1) *Lib. Apol.* 6.

2) Descartes. *Rép. aux 2es obj.* Ed. Adam. VII. pp. 135-136 et sq.

3) *De Ver.* 6 et 7.

4) *Mon.* 11. — *Lib. Apol.* 8. — Cf. *Prosl.* 2.

tiste où la conception précède l'œuvre. La vérité, c'est que son analogie ne signifie rien ; la critique de Gaunilon reste juste et sa question instante : Y a-t-il un seul cas où soit supprimée la distance entre le sujet pensant et l'objet pensé ? Anselme pour convaincre son adversaire en revient à son Argument finaliste de la hiérarchie des Biens. On ne saurait, dit-il, nier une hiérarchie de biens et au-dessus le Bien lui-même (1). Ailleurs, il fait appel au Dieu *sans commencement* (2). « Le « *quo nihil majus* », dès qu'il peut être pensé, « existe nécessairement ; car il est sans commence- « ment. » Ces solutions nous ramènent à la logique du *Monologium*. Anselme exprime très mal son vrai sentiment. Pour lui, Dieu se sent autant qu'il est compris ; il ne saurait être saisi par les Logiciens qui veulent l'encadrer dans leurs catégories. C'est ce qu'ont déjà pensé saint Augustin et Scot : « Il faut, « dit le premier, aimer Dieu, non tel bien, mais le « Bien lui-même ; il faut chercher le Bien, autour « duquel l'âme ne voltige pas par la pensée, mais « auquel elle s'attache par l'amour. » (3) « Dieu, dé- « clare Scot, est l'Essence de toutes choses ; seul il « possède en lui-même les conditions véritables de « l'Etre ; seul il est en lui-même au fond des choses « auxquelles on attribue à bon droit l'existence, et « qui n'ont par elles-mêmes rien de véritable. » (4) Anselme conçoit également Dieu, comme la vraie Réalité qu'il est certain de trouver en lui-même, et à travers tous les biens et tous les êtres.

1) *Lib. Apol.* 8.

2) Ibid. 1.

3) S. Aug. *De Trin.* VIII, 3, col. 949. — *De Ord.* II, 19, 51. col. 1019.

4) Scot. *De div. nat.* I, 72, col. 518.

Dans la meilleure de ses réponses, il reproche à Gaunilon de confondre l'Etre le plus Grand de tous avec l'Etre tel qu'on n'en peut penser de plus Grand. Cette réponse domine le débat ; car elle marque nettement l'idéalisme de l'Argument. L'empiriste veut tout tirer des sens ; or l'Etre le plus Grand ne peut être saisi par les sens et manque à ce titre de toute réalité. Il y a, croit Anselme, une connaissance plus pure, plus haute et plus certaine ; c'est la connaissance interne avec son contenu d'idées, de ces idées que Descartes appellera innées. Le mot d'ailleurs ne conviendrait pas au XIe siècle, puisque pour les hommes de cette époque la foi et la raison réunies sont nécessaires à qui veut comprendre. Mais dans un idéalisme réaliste tel que l'admet Anselme, l'idée du « *Quo nihil majus* » n'a rien de commun avec le faux et le douteux (1), ni même avec le simple possible. Puis-je ne pas le penser, du moment où je le comprends ? (2) Tandis que le possible èxige un commencement pour devenir réel, Dieu ne se pose jamais comme possible, mais forcément comme réel. Pensé, il est ; et il est pensé, sitôt que nous nous dégageons de la causalité des empiristes (3), ou que nous voyons la causalité à travers la perfection (4). Anselme trouve nécessaire cette existence dans la pensée ; il ne fait aucun effort pour passer, comme dira Descartes, de l'existence objective à l'existence formelle. La notion du possible qui apparaît dans le *Liber Apolo-*

1) *Lib. Apol.* 6 ad fin.

2) *Lib. Apol.* 7.

3) Comparer à Descartes, *Rép. aux 3es object.* Ed. Adam. VII, p. 188.

4) Remarquer l'introduction de la causalité dans le *Lib. Apol.* 1.

geticus fait songer à l'argumentation de Leibniz. Mais on doit se souvenir que pour Anselme comme pour Descartes, le possible n'ajoute rien au réel lorsqu'il s'agit de l'Idée de Dieu. Anselme croit fortifier son argument en le réconciliant timidement avec le *Monologium*. A quoi bon ? Dieu est le point de départ et le point d'arrivée ; il est la seule Réalité où puisse se reposer la pensée. Anselme le contemple.

D'après Hurtaud (1), il y aurait *passage logique* de l'Idée à l'existence objective ; Anselme reproduirait le procédé d'Aristote d'après lequel il faut au monde un Principe qui soit acte pur, dont l'existence soit l'essence même. Mais, outre que le Docteur ignore Aristote métaphysicien, la marche n'est pas identique. Anselme n'accepte pas l'être réel à la façon de Gaunilon. Pour lui, tout être réel a sa mesure dans nos idées (2). Or l'idée du « *Quo nihil majus* » est présente en toute raison. Que Gaunilon accepte que le « *Quo nihil majus* » soit nécessairement pensé, et il ne pourra plus discuter son existence. Anselme fait la réponse la plus conforme à sa doctrine. A ce qui est le plus Grand, il oppose ce qui peut être pensé de plus Grand (3). Il refuse d'assimiler la nature suprême aux autres ; il applique le principe d'identité dans le sens transcendantal, tandis que Gaunilon le réserve au monde empirique.

L'exemple de l'Ile Perdue est conforme à cette explication. « Je conçois, a dit Gaunilon, une île plus « riche que les Iles Fortunées ; elle doit exister ; « autrement je pourrais en supposer une plus riche

(1) Hurtaud. *L'Arg. de S. Anselme*, Revue Thomiste, 1895, p. 354.

(2) Cf. *De Verit.* 11, col. 480 A.

(3) *Lib. Apol.* 5.

« qui aurait l'existence. — Si quelqu'un, réplique « Anselme, me trouve un objet existant, *soit dans la* « *pensée, soit en lui-même*, qui corresponde à celui- « là, je lui donnerai l'Ile Perdue qu'il ne perdra « jamais plus. » (1) Toute la pensée du philosophe est là. Cet Objet, il le voit tour à tour en son âme, et au dehors, toujours dans sa Réalité Infinie. L'Etre par excellence est en nous et en toutes choses (2) ; il s'impose à nous comme Idée, comme Essence, comme Existence ; tout se confond en Lui ; et celui qui veut bien le reconnaître, trouvera en Dieu tout ce qu'il désire (3).

Jusqu'à la fin du *Liber Apologeticus*, c'est toujours la même attitude. Anselme ne répond guère et ne peut répondre à Gaunilon. Il a le dessous incontestablement au point de vue logique ; et il ne saurait en être autrement, puisqu'il accepte le contenu de la foi et de ce qu'il appelle quelque part son expérience interne (4) comme une Réalité qu'il saisit intuitivement. Même lorsqu'il essaie de donner satisfaction logique à son adversaire, il pose Dieu comme un Principe inattaquable. « On peut toujours feindre « qu'on puisse ne pas exister. Mais comment penser « qu'une chose soit et ne soit pas à la fois ? » Voilà le principe d'identité. Anselme ajoute : « *C'est le* « *propre de Dieu* qu'on ne puisse penser qu'il n'exis- « te pas. » Voilà le même principe d'identité dans son application transcendantale (5).

1) *Lib. Apol.* 3.

2) *Lib. Apol.* 4, col. 253 B. — Cf. *Prosl.* 19-20-22. *Monol.* 79 et 7.

3) *Prosl.* 24 et 25.

4) Cf. *De Fide*, 2, col. 264 C.

5) *Lib. Apol.* 4 ad fin.

Gaunilon a vraiment touché le point logiquement faible. Pour atteindre Dieu, il faut toujours passer : 1° du mot à l'idée ; 2° de l'idée à l'existence, de quelque façon qu'on s'y prenne. Au paradoxe d'un empiriste qui se sert de sa raison pour refuser droit de cité à ce qui n'est pas basé sur l'expérience sensible, Anselme répond avec embarras et subtilité. Il récuse l'imagination au profit de la raison ; il donne à l'intellect une valeur transcendante ; et c'est le transcendant qui légitime le fini et le contingent. L'idée de Dieu, même incomplètement connu, peut seule satisfaire l'esprit et le cœur ; seule elle peut expliquer ce que la création a déposé dans les êtres finis, c'est-à-dire les essences qui subsistent alors que le fini s'écoule et disparaît. L'intuition, sitôt qu'elle est atteinte, domine et dirige toute la connaissance rationnelle. L'Idée Platonicienne expliquait et reliait toutes les idées, et même le sensible qui participe aux idées. Le « *quo nihil majus* » aide à tout deviner, en attendant que la béatitude permette de tout comprendre.

La querelle d'Anselme et de Gaunilon reste insoluble. A quoi bon se demander si l'argument est *a priori* ou *a posteriori* ? Dans le *Proslogium*, il est évidemment *a priori*. Mais dans sa réponse à Gaunilon, Anselme se réfugie derrière la double expérience de sa foi et du contenu de sa conscience ; ce qui laisse croire à l'a-postériorisme. Pourtant, le fond de la preuve reste identique : c'est la consécration de la valeur de l'Idée. « L'idée, dit justement Geyser, ne « peut céder ; car elle est une réalité. » (1) Et cette réalité (2), qui ne sera plus pour Descartes qu'une

(1) Geyser, op. cit. p. 668.

(2) Cf. Hannequin. *La preuve ontolog. Cartésienne*, Revue

garantie de la science, constitue pour Anselme le principe et la fin de toute science. Il proclame ainsi le règne des Idées, que notre époque considère encore comme des forces qui dominent le monde. Il ne manque à son Idée que de trouver son point d'appui et son contrôle dans l'expérience objective. Il ne pouvait le faire, et il ne l'a pas cherché. N'est-ce pas pour lui au contraire l'Eternelle Vérité qui illumine tout le reste ? La science de Dieu lui apparaît comme la science définitive (1).

§ V. L'argument ontologique après S. Anselme

Gaunilon n'avait pas répondu au *Liber Apologeticus* et Anselme dût se croire victorieux (2). Cependant les critiques recommencèrent après sa mort ; elles devinrent plus vives, avec le triomphe de l'Aristotélisme, et l'argument finit par être à peu près délaissé jusqu'à Descartes. L'évolution est curieuse à suivre, à travers les Chartrains, Pierre Lombard, les Victorins, Albert le Grand, jusqu'à saint Thomas. Seuls restent relativement fidèles des mystiques comme saint Bonaventure, qui ne conçoivent que l'expérience religieuse, ou des dialecticiens comme duns Scot, qui s'opposent à saint Thomas, ou d'une façon générale les Platoniciens qui admettent que l'intellect est plein des espèces intelligibles (3), en maintenant la distinction du simple et du composé.

de Métaphys. et de Morale. 1896. p. 440 : « L'idée. loin de si-« gnifier un mot. représente une vraie nature ».

1) Cf. *Prosl.* 25 et 26. — *De Fide.* 9 et 2. — *De Ver.*, 13. col. 486 AB.

2) Cf. Adholch. revue citée. 1909. p. 691.

3) Cf. Gilson. *L'innéisme Cartésien et la théologie.* Revue de Métaphys. et de Morale. Juillet 1914. p. 461.

Déjà Richard de Saint-Victor déclare que nous devons par la pensée dominer les matériaux de l'expérience avant d'en tirer comme conséquence l'existence de l'Etre éternel (1). Guillaume d'Auvergne fixe l'ontologisme de l'argument : dans l'Etre, Souverain Bien vers lequel tout tend, l'existence est considérée comme une perfection, et l'attribution de cette existence au sujet est le résumé de son contenu (2). Alexandre de Halès paraphrase l'argument. Siger de Brabant l'accueille, mais à côté des preuves *a posteriori* : « Signe, dit Grunwald, qu'aucun Scolastique « n'a songé à remplacer complètement les arguments « habituels par l'argument ontologique, de façon à « les rendre superflus. » (3) Cela s'explique ; car les idées augustino-néoplatoniciennes s'effacent de plus en plus, à mesure qu'avance le Moyen-Age.

Deux grands noms, deux grands courants : saint Bonaventure et saint Thomas. Pour saint Bonaventure, notre intellect est lié à la vérité éternelle elle-même ; car il ne peut saisir aucune vérité avec certitude, s'il n'est pas instruit par cette Vérité suprême. Aussi le Docteur admire l'argument qui cadre avec sa doctrine. Il l'expose dans son livre des *Sentences*, en le modifiant d'ailleurs, et en assurant sa jonction avec une preuve de saint Jean Damascène d'une part, et de l'autre avec la défense du *Liber Apologeticus* : « D'après Damascène, dit saint Bonaventure, la con- « naissance de Dieu est naturellement impri- « mée en nous ; mais les impressions naturelles ne « nous trompent pas ; la vérité de Dieu impri-

1) Grunwald. *Les preuves de l'Existence de Dieu*, p. 82.
2) Ibid. p. 98.
3) Ibid. p. 119, note 3.

« mée dans l'âme humaine est inséparable de cette « vérité même ; donc on ne peut penser qu'elle ne « soit pas. » (1) Un peu plus loin, le Grand Docteur reprend la critique du *Proslogium* contre Gaunilon : « On peut penser qu'une chose n'est pas, non seulement par défaut de présence, mais encore faute « d'évidence, parce que cette chose n'est évidente ni « en elle-même ni par les preuves qu'on apporte. Mais « la vérité de l'Etre divin est évidente en elle-même, « et dans ses preuves : car Dieu ou la Suprême Vérité « est l'Etre même, au-dessus duquel on ne peut rien « penser de meilleur ; donc il ne peut pas ne pas « être, et on ne peut penser qu'il ne soit pas. Car « l'attribut est enfermé dans le sujet. » (2)

Saint Thomas rejette au contraire l'argument tout entier. Faire de lui, sinon un admirateur, au moins un disciple respectueux d'Anselme, est tout à fait contraire à la doctrine et même aux expressions de l'Ange de l'Ecole (3). Le désaccord est absolu entre les deux philosophes. Signalons après Saisset et de

1) S. Bonaventure, *Sentent. lib.* I dist. VIII, pars. 1, art 1, quaest 2. Ed. Vivès, I, p. 148. — Renvoi à J. Damascène *De orthod. fide*, I, ch. 1 et 3.

2) S. Bonav., ibid. conclusion, p. 149. — Grunwald cite, p. 132, note 2, ce texte du *Myster. Trin.* que nous n'avons pu retrouver : « L'idée d'une île au-delà de laquelle on ne puisse en « imaginer une plus grande implique une contradiction. Car « l'idée d'île implique quelque chose qui a une existence imparfaite, alors que l'addition suppose une existence parfaite. « Par contre, cette contradiction tombe pour un être existant, « tel qu'on n'en puisse imaginer de plus grand. » — Cf. S. Bonaventure. *Itinerarium mentis ad Deum*, ch. 5. Ed. Vivès, XII, p. 16.

3) Ragey croit à cet accord, *L'arg. de S. Anselme*, ch. 15).

Vorges (1), les points de divergence les plus caractéristiques.

Saint Thomas, logicien et métaphysicien, n'admire qu'Aristote ; il est réaliste ; mais il admet l'*adæquatio mentis et rei* autrement qu'Anselme ; il n'accorde de valeur objective qu'aux connaissances intellectuelles basées sur l'expérience sensible. On conçoit qu'il oppose la causalité à l'identité, telle que l'applique Anselme. Il va plus loin. « On peut, dit-il après Gau-« nilon, penser que Dieu n'existe pas ; aussi faut-il « le démontrer logiquement. Car ce qui est inné chez « l'homme, ce n'est pas la connaissance de l'existence « de Dieu, mais seulement le moyen de l'acqué-« rir. » (2) Il déclare ailleurs : « Même si quelque « idée de l'Etre Parfait nous était naturellement ac-« cordée, il resterait encore à démontrer que ce « parfait auquel nous reconnaissons l'existence néces-« saire *in intellectu* possède cette existence *in re.* » (3) Saint Thomas conclut nettement : « Si profondément « que nous descendions dans nos âmes, nous n'y ren-« contrerons jamais les deux connaissances innées : « Dieu est l'Etre souverainement Parfait : il existe ; « mais nous y rencontrerons la lumière naturelle « vide d'espèces intelligibles. » (4)

Ainsi le Docteur Angélique refuse le point de départ, c'est-à-dire la présence de Dieu en nous. Or « il n'y a, disait Anselme, que celui qui ne se com-

1) Saisset, thèse latine, pp. 31-34 est favorable à S. Anselme. de Vorges, op. cit. p. 307 et sq., est hostile.

2) S. Thomas, *Sum cont. Gent.* I. 11 ad 4m. éd. Forzani, p. 12.

3) Id *Sum. Theol.* I. 2. 1 ad 2m. éd. Vivès. I. p. 16.

4) Id ibid. I. 84. 3 ad 1m. éd. Vivès. I. p. 526. — Cf. Gilson, art cité, pp 463-464

« prend pas lui-même qui puisse nier l'existence de « Dieu. » (1) Nous ne serions pas l'image de Dieu, si nous n'en possédions l'idée, et si nous avons cette Idée la plus riche de toutes, elle comporte l'existence réelle et complète ; car les lois de la pensée sont aussi les lois des choses (2). Il est impossible de concilier les deux tendances.

Autre différence. Saint Thomas croit aux intellects séparés, alors que le Platonisme en est resté plus ou moins à l'unité d'intellect. Anselme affirme après les Néoplatoniciens que l'intelligibilité de l'être est en rapport avec l'Un et le Parfait ; il admet la possibilite de l'intuition, alors que saint Thomas n'espère atteindre Dieu que par induction. Saint Thomas n'ose pas d'ailleurs rejeter catégoriquement la conception intuitive d'Anselme, peut-être par condescendance pour un précurseur encore respecté ; il n'attaque que l'appareil logique de la preuve, et sans vigueur suffisante.

Saint Thomas fut généralement suivi par les Scolastiques. Après Okham et duns Scot (3) qui transposa audacieusement l'argument à sa façon, il faut aller jusqu'à Nicolas de Cusa pour retrouver un défenseur sérieux d'Anselme. De Cusa, géomètre platonicien, pense que l'intellect humain atteint l'Infiniment Grand ; tout en déclarant l'Essence divine impénétrable pour nous, il soutient que notre âme peut se river si intimement à l'Infini qu'elle en soit

1) Bertin, *La preuve de l'existence de Dieu dans le Proslogium de S. Anselme*. Annales de philo. Chrétienne, pp. 382-384-385.

2) Cf. Erdmann, *Gesch. d. Mittelalterlichen Philo.* (trad. Simon), § 201, p. 415.

3) Erdmann, op. cit. § 214, 3, p. 449. Cf. Duns Scot, *De rerum principio*, qu. 2, a. 2. Ed. Durand. 1630, III, p. 7 et 8. — Ibid. qu. 4, art. 2, sect. 5, scholie, p. 24.

comme déifiée. Voilà un des chaînons certains entre Anselme d'une part et de l'autre le Père Mersenne et Descartes (1). Un autre intermédiaire est Campanella : « Puisque, dit-il, je suis un être fini, je ne puis avoir « produit moi-même l'idée d'un Etre Infini qui dé- « passe le monde ; je ne puis l'avoir reçue que « par ce même Etre qui pour cela doit exister réelle- « ment. » (2) L'attitude est ici plus psychologique qu'ontologique, c'est évident ; mais ainsi se prépare la démonstration cartésienne et la substitution du Parfait et de l'Infini au « *Quo nihil majus* », dont le vague se ressentait de l'indétermination néoplatonicienne.

Descartes a connu l'argument d'Anselme. Hauréau a cru pouvoir démontrer que le philosophe l'avait étudié à la Flèche (3) Leibniz l'avait déjà supposé et avait même insisté à ce sujet (4). Il est hors de doute que Descartes a pu étudier l'argument et ses transformations, soit dans les œuvres récemment éditées de saint Anselme (5), soit chez les disciples de

1) Erdmann, ibid. § 223, p. 489.

2) Ueberweg-Heinze, III, p. 59.

3) Hauréau, *Hist. litt. du Maine*, VIII, p. 131.

4) Leibniz, *Animadv. in part. gen. Princ. Cart.* Ed. Gehrardt, tome 4, p. 358 : « (Argumentum Anselmi) passim examinatur « a scholasticis theologiæ scriptoribus, ipsoque Aquinate, unde « videtur hausisse Cartesius, ejus studio non expers. »... et note XX : « postquam apud Jesuitas Flexiæ hausit. » Cf. égalt. Leibniz, *Med. de Cogn. ver. et ideis*, Gehrardt, IV, p. 424. — Lettre de Leibniz à Foucher : « Nos idées renferment un ju- « gement, ce n'est qu'en cela que la démonstration de l'existence « de Dieu, inventée par Anselme et renouvelée par Descartes, est « défectueuse. » Ed. Gehrardt, I, p. 385.

5) Descartes pouvait lire l'édition des œuvres de S. Anselme, Cologne, 1573, ou celle de Picard, 1612, ou même celle de Raynaud, 1630.

ce dernier, soit même dans la critique de saint Thomas. Leibniz, qui lisait tout, n'a pas cité le P. Mersenne, qui nous apparaît comme le véritable intermédiaire. Mersenne, tout en réfutant Paracelse, disciple des Alexandrins, qui affirmait sa croyance en l'Universelle Identité (1), entendait bien conserver du Platonisme ce qu'il jugeait utile, par exemple « que « *les croyances de la raison* ne sauraient être fausses, « et que la perfection absolue est telle, sans doute « parce qu'elle est *conçue ou comprise comme telle* « par la raison. » (2) Avant Descartes, Mersenne professe nettement que l'Idée de la perfection absolue est adéquate à la conception d'une substance éminemment parfaite. « Concevoir la suprême perfection, n'est-ce « pas concevoir ce *au-dessus de quoi rien* n'est et ne « peut être parfait ? » (3) Ainsi l'hypothèse conceptuelle d'une perfection absolue se trouve déjà chez le P. Mersenne, incomplètement dégagée du « *Quo nihil majus* ». Si l'on remarque que les *Questions sur la Genèse* sont de 1623, on entrevoit l'influence des notes touffues de l'écrivain sur les recherches et l'effort cartésien et les raisons de la substitution de la Perfection et de l'Infini au « *Quo nihil majus* ».

Descartes (4), après Mersenne, est plus proche qu'il ne le croit du platonisant Anselme. Après avoir établi son argument dans le *Discours de la Méthode*, il lui donne dans la cinquième méditation un sens, sinon identique, au moins analogue à celui du *Proslogium* : « Je ne puis, dit-il en substance, avoir l'idée de Dieu

1) Hauréau. *Hist. litt. du Maine*. VIII. pp. 128-129.

2) Ibid. p. 128 : texte des *Questions sur la Genèse*.

3) Ibid. pp. 126-128. — Mersenne. *Quest. sur la Genèse*. ch. 1.

4) Descartes. *Disc. de la Méthode*. IV. § 5. — *Med.* V. éd. Adam. p. 65 et sq. — *Principes*. I. 14. éd. Adam. VIII. p. 10.

« sans être sûr de son existence ; il est le seul en qui « se confondent l'essence et l'existence. On ne peut « concevoir une montagne sans vallée, un triangle « sans l'égalité de la somme de ses trois angles « à deux droits ; mais il peut n'y avoir ni triangle ni « montagne ; l'essence est là distincte de l'existence. « Au contraire l'Etre Parfait ne peut être conçu que « comme existant. » (1) Descartes, dans un effort qui rappelle Anselme, pose sa preuve au faîte de sa métaphysique (2). Pour lui l'affirmation de l'existence du Parfait est la seule qui se pose sans condition ; mon esprit possède une idée dans laquelle se trouve donnée l'existence de son objet, la seule idée dont l'essence exprime l'existence nécessaire de cet objet. Nier Dieu serait nier sa propre pensée. Seulement Descartes substitue la perfection au « *Quo nihil majus* », parce qu'il ne conçoit pas un Etre parfait qui ne soit pas dégagé de tout nombre (3). Saisset suppose que la notion de grandeur était plus probante que celle de perfection et Anselme se serait ainsi montré supérieur à Descartes (4) ; il oublie que le « *Quo nihil majus* » signifie plutôt, comme nous l'avons vu, perfection que grandeur. Au lieu d'une expression un peu vague, le terme de perfection apporté par Descartes est au contraire un progrès. Remarquons de plus que le « *Quo nihil majus* » couvre toute la philosophie d'Anselme, tandis que l'argument cartésien n'engage que la métaphysique.

(1) Cf. Penjon, *Hist. de la philo.*, pp. 248-249. — 3e *Médit.*, et 3e *obj.*, réponse à la 5e et à la 9e object. de Hobbes.

(2) Descartes, *Lettres*, Ed. Adam, I, 21, p. 145, *Méd.* II, Ed. Adam, VII, p. 34.

(3) Saisset, thèse citée, p. 39.

(4) Ibid. pp. 10-11. — Descartes, si l'on en croit Saisset, en aurait discuté avec ses camarades.

En ce qui concerne la preuve elle-même, l'innovation de Descartes reste spéciale et limitée. L'accord avec Anselme subsiste, malgré la critique apparente, dans cette réponse aux premières objections : « Lorsqu'on entend ce nom : *Dieu*, on entend que Dieu « est en effet et dans l'entendement. » « Par le mot, « Descartes entend l'idée, et l'idée claire, qui se dit « de sa nature même ou essence, nécessite pour Dieu « l'existence. » (1) Pour tous deux, l'idée de Dieu est une idée innée. Le philosophe chrétien l'admet, ce semble, parce que notre âme, image de Dieu, porte en elle-même les idées et l'Idée qui les domine ; dans des conditions de préparation suffisante, elle dégage par intuition l'Idée des idées. Le philosophe rationaliste admet cette Idée comme « la marque de l'ouvrier « sur son ouvrage. » (2)

Descartes ne détermine pas la Nature de l'Etre Parfait avant d'en affirmer l'existence. Mais si, dans le *Monologium*, Anselme a déroulé les hypostases et les attributs de Dieu, il reprend dans le *Proslogium* ces attributs comme dérivant de l'existence nécessaire du « *Quo nihil majus* ». Pas plus que Descartes, il ne songe à expliquer tous les aspects de Celui qu'il appelle l'Ineffable et l'Incognoscible (3). L'âme humaine n'a qu'un rôle à sa taille. Enfin, tous deux ont la même croyance en un Dieu qui ne trompe jamais. Lorsque Descartes déclare que notre entendement, œuvre divine, ne saurait avoir que le vrai pour objet, lorsqu'il indique que Dieu est garant de nos idées claires et distinctes et des liaisons nécessaires que

1) Descartes. *Rép. aux 1res obj.* Ed. Adam. VII. 115. — Cf. Hannequin. art. cit. p. 438 et sq.

2) Descartes. *Méd. III.* Ed. Adam. VII. 51.

3) *Lib. Apolog.* 9.

nous en formons, soit que nous les contemplions à la pleine lumière de l'évidence, soit que nous nous souvenions de les avoir contemplées, il entend que leur refuser notre assentiment serait faire injure à Dieu (1). Sommes-nous si loin de la thèse d'Anselme, avec sa Vérité qui n'a ni commencement ni fin et dont la lumière permet la connaissance rationnelle ? (2)

Sans doute, Descartes a profondément modifié la preuve ontologique ; il s'est attaché à examiner le contenu objectif de l'Idée, tandis qu'Anselme considérait plutôt cette Idée comme une donnée nécessaire de la raison, garantie par la foi. Mais pas plus que Descartes, auquel on a fait d'ailleurs le même reproche, le Docteur n'entend réaliser immédiatement Dieu hors de l'entendement. On le traduit fort mal en disant : Nous concevons Dieu comme le plus réel des êtres ; mais si Dieu n'existait que dans notre esprit, il ne serait pas le plus réel des êtres ; donc Dieu existe aussi en dehors de notre pensée (3). Avant Descartes, Anselme ne réalise Dieu hors de nous, que parce que l'Idée de l'Infiniment grand qui s'impose à notre esprit possède, pour employer les expressions cartésiennes, une réalité objective qui implique la réalité formelle de l'Infiniment Grand lui-même. Encore une fois, chez tous deux, Dieu est l'Idée qui nous écrase de son infinité et sans laquelle toute pensée sur le réel nous serait interdite. La connaissance du monde extérieur, de Descartes, repose sur la véracité divine ; celle d'Anselme tire sa valeur de l'Idée de

1) Descartes. *Principes*, III, § 43. Ed. Adam, VIII, p. 99. — *Discours de la Méth.* IV, fin. Ed. Adam, VI, 40.

2) *De Ver.* 10, 11, 13. — *De fide*, 2.

3) Cf. Landormy, *Ed. du Discours de la Méthode* p. 123. — Penjon, op. cit. p. 248.

l'Un qui est la seule Vérité et la seule Existence absolue.

Hamelin (1) a cru trouver une différence originale : « Descartes, dit-il, ne comprend pas la preuve ontolo-« gique comme l'avaient comprise ceux des Scolasti-« ques qui l'admettaient. Tandis que pour ces philo-« sophes l'existence de Dieu est purement statique, « qu'elle ne signifie aucun passage d'un aspect de « Dieu à un autre, pour Descartes dire que Dieu « existe nécessairement, c'est dire qu'il est *causa sui*. » Mais cette tendance, si puissamment exprimée chez Spinoza, nous la trouvons chez Anselme. Ueberweg la lui a reprochée, alors que d'Aguirre l'en avait félicité. D'Aguirre admirait le passage de la conception de Dieu « *ens per se sive per essentiam* » à la démonstration *a priori* des autres perfections divines (2). Il semble que d'Aguirre confondait quelque peu l'exposé du *Monologium* (6, 3 et 26) avec la preuve du *Proslogium*, et la somme de Proclus avec la philosophie d'Anselme. Il n'en est pas moins vrai que le « *Quo nihil majus* » étaie tous les attributs déjà établis dans le *Monologium*, et reste en accord avec la « *summa natura quæ est a se et ex se et per se.* » « L'expres-« sion spinoziste : *causa sui*, dit au contraire Ueber-« weg, suppose que l'essence enferme l'existence, et « par conséquent implique le défaut de l'argument « ontologique, où chaque preuve de la définition pré-« suppose l'existence préalable de la chose définie, et « Spinoza, comme Anselme et Descartes, pèche « contre la Logique. En disant que l'existence est « contenue dans l'essence, on munit les choses pen-« sées, en partie contre nature, de l'apparence trom-

(1) Hamelin. *Le système de Descartes*, p. 215.

(2) D'Aguirre, *Comm. sur la Théol. de S. Anselme*, I. p. 148.

« peuse de la réalité. Les attributs infiniment nom-
« breux se fusionnent pour former une substance, et
« par là le regard sur la véritable réalité est dis-
« paru. » (1)

La parenté entre l'argument d'Anselme et celui de Descartes a été signalée par Leibniz, nous l'avons dit plus haut. Ce dernier a proposé une correction qu'il croyait susceptible de rendre la preuve absolument démonstrative. Cette preuve « que M. Descartes a « empruntée d'Anselme, archevêque de Cantorbéry, « est très belle et très ingénieuse, mais il y a encore « un vide à remplir. Ce célèbre archevêque... se féli- « cite, non sans raison, d'avoir trouvé un moyen de « prouver l'existence de Dieu *a priori*, par sa propre « notion, sans recourir à ses effets... Ce n'est pas un « paralogisme, mais c'est une démonstration impar- « faite, qui suppose quelque chose qu'il fallait encore « prouver pour le rendre d'une évidence mathémati- « que : c'est qu'on suppose tacitement que cette Idée « de l'Etre tout grand ou tout parfait est possible, et « n'implique point de contradiction. Et c'est déjà « quelque chose que par cette remarque on prouve « que, *supposé que Dieu soit possible, il existe* ; ce « qui est le privilège de la seule divinité. » (2) Dès 1686, dans une lettre à Foucher, Leibniz avait déjà exigé qu'on prouvât d'abord cette possibilité, pour achever la démonstration à la rigueur. « Car il n'est pas tou- « jours permis d'aller au superlatif, par exemple à « celui que la notion de la dernière vélocité impli- « que. » (3) Dans l'opuscule *De la démonstration car-*

(1) Ueberweg-Heinze. III. pp. 133-134. note 20.

(2) Leibniz. *Nouv. Essais sur l'Ent. hum.* IV, ch. 10. Ed. Gehrardt. V. p. 418.

(3) Id. *Lettre à Foucher*. Ed. Gehrardt, I, p. 385.

tésienne de l'existence de Dieu par le P. Lamy, Leibniz semble avoir dit son dernier mot : « On pourrait en« core faire à ce sujet une proposition modale qui « serait un des meilleurs fruits de toute la Logique ; « savoir que si l'Etre nécessaire est possible, il existe. « Car l'être nécessaire et l'être par son essence ne « sont qu'une seule et même chose... On la pourrait « énoncer ainsi : Si l'Etre nécessaire n'est point, il « n'y a point d'être possible. Il semble que cette dé« monstration n'ait pas été portée si loin jus« qu'ici. » (1) Et Leibniz démontre que l'Etre Parfait est possible, puisque son essence *toute positive* ne saurait envelopper de contradiction (2) « Rien ne « peut empêcher la possibilité de ce qui n'enferme « aucunes bornes, aucune négation, et par conséquent « aucune contradiction. » Donc Dieu est possible. Mais lui refuser l'existence, la première des perfections, c'est le faire déchoir du premier rang : c'est se contredire.

La correction proposée par Leibniz n'améliore pas l'argument et lui enlève son caractère platonicien. D'abord, l'accusation de paralogisme disparaît-elle, parce que l'argumentation est devenue plus compliquée ? Objection plus grave : le possible Leibnizien n'ajoute rien à la discussion. Car la non-contradiction ne se pose pas pour Anselme en ce qui concerne Dieu. Descartes a cru utile de déclarer que, puisqu'on n'affirme de Dieu rien de positif, il ne peut y avoir en lui de contradiction (3). Anselme n'a pas discuté la question ; il entend bien que dans cette idée de Dieu pos-

(1) Cf. Ed. Gehrardt. IV. pp. 402-404.

(2) Ibid. Cf. égalᵗ Monadologie. § 45.

(3) Descartes. *Réponses aux 2ᵉˢ objections*. Ed. Adam. VII. p. 144.

sible et réel se confondent ; l'existence est une nécessité qui résulte de la nature même du « *Quo nihil majus* ». Quand nous disons : le Parfait existe nécessairement, l'existence n'est ni un attribut, ni une qualité qui s'ajoute à l'idée du Parfait ; essence et existence sont ici la même chose. *L'Etre est,* et parce qu'il est, il s'impose à notre raison dans toute sa plénitude (1).

Kant, qui visait surtout Descartes et Leibniz, a exposé sous une forme définitive dans sa *Critique de la Raison pure* les objections formulées depuis Gaunilon contre l'argument ontologique ; on peut les résumer ainsi (2) :

1° « Le concept d'un être absolument nécessaire « est un concept purement rationnel, c'est-à-dire une « simple idée dont la réalité objective est loin d'être « prouvée par cela seul que la raison en a besoin... « Il est tout à fait facile de donner de ce concept « une définition de nom, en disant que c'est quelque

1) M. Bertin, un des meilleurs critiques contemporains de l'argument ontologique, pense encore que la preuve se trouve fortifiée par la correction de Leibniz. Il retrouve cette démonstration de la possibilité de l'existence de Dieu ou plutôt de l'impossibilité de sa non-existence dans le *Liber Apologeticus*. Mais justement les raisonnements du *Liber Apologeticus* sont loin de renforcer l'argument du *Proslogium* ; Anselme y revient trop souvent à l'*a-postériorisme*, et sa défense en face de la logique de Gaunilon est peu habile ; il n'en maintient pas moins formellement la valeur de la connaissance intuitive de Dieu, en conformité avec la preuve ontologique. (Cf. Bertin, *La preuve de l'existence de Dieu selon S. Anselme*, compte-rendu du 3e Congrès scientifique international des Catholiques, Bruxelles, 1895, pp. 82 et 83.

2) Kant, *Critique de la Raison pure, Dialect. transcend.* trad. Barni, II, p. 185 et sq. Cf. l'excellente analyse de la critique Kantienne dans Landormy, *Disc. de la Méthode*, p. 125 et sq.

« chose dont la non-existence est impossible. Mais on « n'en est pas plus instruit... Concevons-nous ou non « en général quelque chose par ce concept ? » (1) Ou bien ne pensons-nous rien du tout ?

2° A supposer que ce concept soit intelligible et que l'existence nécessaire soit un de ses caractères essentiels, que pouvons-nous en conclure en ce qui concerne l'existence hors de notre entendement ? « Toute « proposition géométrique, comme par exemple qu'un « triangle a trois angles, est absolument nécessaire... « Mais la nécessité absolue des jugements n'est pas « la nécessité absolue des choses... (2) La proposition « citée tout à l'heure ne disait pas que trois angles « sont chose absolument nécessaire, mais que si l'on « pose la condition qu'un triangle existe, il y a en lui « nécessairement trois angles... Il est contradictoire « de poser un triangle et d'en supprimer les trois « angles, mais il n'y a nulle contradiction à supprimer en même temps le triangle et ses trois angles. « Il en est exactement de même du concept d'un être « absolument nécessaire. Si vous en supprimez l'existence, vous supprimez la chose même avec tous ses « prédicats ; d'où peut venir alors la contradiction ? » (3) L'existence réelle ne peut appartenir qu'à un être réel, et non l'idée de l'existence à l'Idée de l'être absolument nécessaire.

3° La troisième objection est la plus célèbre : ce jugement : *Dieu existe* est analytique ou synthétique ; s'il est analytique, le prédicat n'ajoute rien au sujet et le sujet n'est qu'une idée ; s'il est synthétique, le prédicat : *existant* n'est pas contenu dans le sujet ; de quel

1) *Critique de la Raison pure*, p. 185.

2) Ibid. p. 186.

3) Kant. ibid, p. 188.

droit l'y ajoutez-vous ? Vous n'avez aucune expérience de cette existence.

4° L'existence n'est ni une perfection, ni une qualité qui puisse enrichir la définition du sujet. « *Etre* « n'est évidemment pas un prédicat réel... C'est simplement la position d'une chose ou de certaines « déterminations en soi. » L'existence d'un objet n'ajoute rien au concept que j'ai de cet objet. « Si je « prends le sujet (Dieu) avec tous ses prédicats... et « que je dise : Dieu est, je n'ajoute pas un nouveau « prédicat au concept de Dieu, mais je pose seulement le sujet en lui-même avec tous ses prédicats, « et en même temps l'*objet* par rapport à mon concept. Tous deux doivent contenir exactement la « même chose. Et ainsi le réel ne contient rien de « plus que le simplement possible. Cent thalers réels « ne contiennent rien de plus que cent thalers possibles. Car comme les thalers possibles expriment « le concept, et les thalers réels l'objet et sa position « en lui-même, si celui-ci contenait plus que celui-là, « mon concept n'exprimerait plus l'objet tout entier, « et par conséquent il n'y serait plus conforme. » (1)

« Cette célèbre preuve ontologique (cartésienne) si « vantée, qui prétend démontrer par des concepts « l'existence d'un être suprême, perd donc toute sa « peine, et l'on ne deviendra pas plus riche en connaissances avec de simples idées qu'un marchand « ne le deviendrait en argent si, dans la pensée d'augmenter sa fortune, il ajoutait quelques zéros à son « livre de caisse. » (2)

Par cette critique, Kant se propose de ruiner, non seulement la preuve ontologique, mais à vrai dire

1) Ibid, pp. 190-191.

2) Ibid. p. 194.

toutes les preuves de l'existence de Dieu. Dans sa discussion de l'argument cosmologique, il déclarera que cet argument « s'appuie sur l'expérience et... a ainsi « l'air de se distinguer de la preuve ontologique qui « met toute sa confiance en de purs concepts *a priori* » (1), mais qu'il ne vaut au fond que par la preuve ontologique qui lui sert de fondement. Et ainsi rien n'autorise la raison à poser comme nécessaire l'existence de Dieu.

Kant a complètement raison, lorsqu'il discute la valeur logique de l'argument. Mais, à ce titre, Gaunilon, ce « Kant des anciens temps », suivant l'expression de Hegel, avait déjà tiré de la critique logique presque tout ce qu'elle pouvait donner. En ce qui concerne le fond même de l'argument, les objections de Kant sont moins décisives. Hegel, qui s'est fait le défenseur d'Anselme, a pu répondre que l'expérience sensible n'était pas nécessaire pour démontrer l'existence de Dieu. Car Dieu s'impose à notre raison avec une telle nécessité qu'il y a là une garantie absolue de sa réalité. « A l'égard de Dieu, la pensée et l'exis« tence, l'être et la notion sont identiques ; et c'est « précisément cette unité de la notion et de l'être qui « constitue Dieu. » (2)

Sans croire qu'Anselme aurait admis toutes les conséquences que Hegel tire de cette démonstration, nous pouvons dire qu'il acceptait l'existence comme résultant nécessairement de l'Idée du « *Quo nihil majus* ». Réaliste idéaliste, il était poussé par l'ensemble de sa doctrine à faire de l'Idée des Idées la Réalité qui se suffit à elle-même et qui s'impose à notre

1) Ibid. p. 197.
2) Hegel. *Logique*. trad. Vera, p. 303.

raison dans son infinie simplicité ; les autres idées n'ont d'existence réelle que dans des combinaisons auxquelles les astreint leur relativité ; celle-ci se réalise d'elle-même, et la raison ne se satisfait qu'en la réalisant ; seulement pour y parvenir, la raison a besoin de l'intuition.

On a accusé Kant de n'avoir bien compris ni Anselme ni Descartes. Il est plus vrai de penser que la forme même de sa critique ne lui permettait pas d'accepter leur argument. Interdisant à la raison toute connaissance du monde de l'être soit par intuition soit par raisonnement, il devait être hostile à la preuve ontologique et la considérer comme insuffisante.

La lutte continue entre partisans et adversaires de l'argument. Il est évident qu'il apparaîtra toujours comme un sophisme aux yeux des logiciens qui bâtissent sur l'expérience sensible. Pourtant Anselme le croyait tout à fait indiscutable ; il n'admettait pas que la raison put repousser les idées qui sont en elle et qu'elle ne met en pleine lumière qu'en s'éloignant du sensible. Le sensible lui semblait un moyen bien humble de connaissance, un procédé de purification nécessaire avant d'affronter les vraies réalités. Les idées même, que sa raison dégageait du sensible, ne lui paraissaient explicables que par l'Idée qui les éclaire, et qui peut se poser sans elles dans son Infinité. Il subissait, consciemment ou non, l'influence des doctrines antérieures qu'il pouvait connaître. Les idées platoniciennes et l'exemplarisme augustinien se mêlaient dans son esprit avec le Dieu de Saint Paul dans lequel « vivimus, movemur et sumus ». Tout s'effaçait devant cette Réalité. Nous ne sommes rien ou presque rien devant elle, et le peu que nous

sommes existait déjà dans la Raison divine avant notre existence empirique (1). Dieu est tout ; seul il est vraiment. Il ne serait peut-être pas trop audacieux de dire : Il est en nous, parce que nous sommes en Lui. Comment l'intuition ne le trouverait-elle pas ?

Mais ce réalisme idéaliste, teinté de mysticisme, ne suffit pas au Logicien épris de réalité véritable. De quel droit l'esprit franchit-il l'abîme qui sépare l'existence réelle de l'Etre et cette Idée, si claire qu'elle soit, de l'Etre auquel Anselme attribue l'existence ? Cette Idée reste une idée, rien qu'une idée.

La vérité, c'est qu'Anselme tend à tout absorber en Dieu. Saint Augustin l'a saisi avec une amoureuse passion. Denys et Scot ont pénétré dans les profondeurs effrayantes de son Infinité. Mais aucun n'a su fixer dans le langage humain la main-mise de l'âme sur le Dieu chrétien. Anselme croit avoir trouvé la formule, sans s'apercevoir qu'elle ne donne rien que la richesse d'une intelligence et d'un cœur qui sont pleins de Dieu, et qui réalisent leur Idéal.

Aussi conçoit-on que l'argument trouve encore des défenseurs indirects. « S'il est vrai, déclare M. Bou-
« troux, que la science n'est pas seule à avoir droit
« de cité dans l'esprit humain, n'est-ce pas parce qu'il
« y a quelque chose d'infini, d'absolu, de parfait que
« le concept ne peut étreindre ? Il y entre de la pensée,
« du désir, des sentiments, des tendances... Cet Infini
« ne peut être réduit à des idées claires que par une
« traduction qui en est un appauvrissement... L'Ar-
« gument Ontologique est une traduction claire, ap-
« propriée à l'entendement, du mouvement de l'esprit
« humain qui s'élève à Dieu. Il tient sa valeur et sa

1) *Mon.* 9.

« signification du mouvement dont il est le sym-
« bole. » (1)

Entrevue sous cet angle, la fameuse preuve perd sa valeur logique. Nul doute qu'Anselme n'y ait vu la réalisation des fins intellectuelles comme des désirs du cœur ; et s'il n'a pas cru pouvoir découvrir ainsi toute la nature divine, il a bien pensé obtenir dans l'intuition l'avant-goût de la béatitude.

1) Boutroux, revue citée, *Critique de l'Arg[t] ontol.* p. 737.

LIVRE III

La Théorie de l'Action

CHAPITRE Ier

LES SOURCES DE LA DOCTRINE

Les conclusions du *Monologium* et du *Proslogium* nous ont mis en face d'un Dieu Un, Souverain Bien et Souveraine Perfection. Mais nulle part nous n'avons sérieusement rencontré la volonté et la liberté. Tout au plus, lisons-nous à la fin du *Monologium* que l'homme peut vivre en Dieu et avec Dieu, à condition de conserver la fin à laquelle il est destiné (1). Un chapitre du *Proslogium* célèbre le Dieu juste et bon, dont la justice accompagne les pas de l'homme vertueux et dont la miséricordieuse pitié peut ramener le méchant au bien (2). Mais ce ne sont que des éclairs.

On pourrait donc croire qu'Anselme ne s'est occupé d'établir une théorie de l'action qu'assez tard, et indépendamment de sa doctrine de la connaissance. Un

1) *Monol.* 69 et 85.

2) *Prosl.* 9 : texte qui fait penser à Gottschalk.

examen approfondi de ses ouvrages de morale indique cependant l'unité de méthode et les mêmes idées directrices. Le *De Veritate* présente à l'homme un seul but : justice et vérité, avec la volonté droite comme la raison pour y parvenir (1). Et peu à peu, le logicien, épris de formules rigoureuses et de définitions exactes, soumet la volonté aux mêmes recherches que la raison. Il écrit tour à tour le *De Libero Arbitrio,* et le *De Casu diaboli ;* puis, répondant sans doute à des objections théologiques, le *De Conceptu Virginali* et le *Cur Deus homo.* Est-ce pour imiter saint Augustin ? Est-ce pour résoudre des problèmes plus instants ? Est-ce le souci de ne donner rien de trop à la volonté libre de l'homme qu'il a élevée trop haut ? On constate dans son dernier livre, le *De Concordia,* la tendance à rabaisser la volonté humaine, et à la soumettre à la Volonté divine, plus qu'il ne l'avait fait tout d'abord. Mais partout apparaît le désir de mettre en parallèle la possession du Dieu Un et Vrai par l'intelligence purifiée, et celle du même Dieu Un, Juste et Bon par la volonté libre, dégagée de la corruption et soutenue dans sa course au bonheur par la foi et la grâce.

A vrai dire, l'étude de l'action est assez diffuse, et plus asservie à l'appareil théologique que celle de la connaissance. Pour en trouver la portée pratique, il faut se reporter aux *Lettres* où Anselme a marqué plus directement sa conception du rôle des volontés humaines. Le « *De Similitudinibus* » d'Eadmer peut servir de complément et de commentaire. Quant au « *De Voluntate* » et au « *De Voluntate Dei* », nous jugeons nécessaire de les récuser. Le dernier, que

1) *De Ver.* 12.

Gerberon attribuait à Anselme de Laon, est vraiment peu en rapport avec le style et la manière de saint Anselme. Celui-ci ne cite pas si bénévolement les maîtres, soit saint Augustin, soit saint Grégoire, et a l'habitude de fournir des conclusions personnelles. (1) Nous nous trouvons sans nul doute en face d'un disciple qui a pris pour base l'énumération anselmienne des diverses formes de la volonté et qui la complique (2). Le *De Voluntate* rappelle davantage le genre du Docteur ; on peut y voir un résumé de ses ouvrages à l'usage des étudiants ; les idées qu'il contient se retrouvent dans le *De Conceptu Virginali,* à propos du Libre Arbitre (3). Pourquoi toutes ces définitions de la volonté, alors que rien n'en est tiré logiquement ? Serait-ce en vue d'une psychologie de la volonté, que nous cherchons vainement dans les ouvrages authentiques ? Nous nous étonnons que Baeumker en fasse état pour marquer l'évolution de la pensée d'Anselme, au sujet de la volonté (4). Enfin, nous restons sceptiques sur l'authenticité de la Méditation *Miserere*. L'auteur y revient à la thèse augustinienne de la concupiscence, combattue partout ailleurs. On peut voir là un exercice de morale monastique ; exercice rendu célèbre par la métaphore du bon vin qui aigrit dans un vase malpropre, image de notre âme souillée dès l'origine par le poison de la concupiscence. En tout cas, c'est de l'Augustinisme.

1) *De Vol. Dei*. Migne, col. 584.

2) Comparez *Cur Deus*, I, 15 et le *De Vol. Dei*, 5. Mignon, op. cit. I, p 263, hésite sur l'attribution, tout en trouvant là une ébauche de la théorie de la volonté en Dieu.

3) *De Conc. Virg.* 4 et sq. — *De Concord*, III, 11 et 12. — *De Lib. Arb.* 7 et 8. — *De Casu diab.* 4 et 6.

4) Baeumker, *Die Lehre Anselms... über den Willen und Seine Walfreiheit*, etc. Münster, Aschendorff, 1912, pp. 1-7 et 32.

Or Anselme n'attribue d'ordinaire à la concupiscence aucune action essentiellement mauvaise (1).

L'œuvre authentique qui subsiste reste assez considérable pour qu'on puisse en dégager la valeur et les tendances ; elle a été étudiée très superficiellement, même par les modernes, faute d'avoir été replacée dans son milieu et son temps. Il ne faut la voir ni à travers saint Augustin, ni surtout à travers saint Thomas (2). Les principes éloignent Anselme de saint Thomas ; épris de logique pure, il ne vise que l'ordre, la rectitude et la justice. Le péché originel sera pour lui une privation de justice. Justice et vérité sont les deux lumières qui le dirigent ; et si elles sont transposées, concrétisées dans sa doctrine comme dans celles de Scot Erigène et des Néoplatoniciens, leur origine, M. de Rémusat a su le faire remarquer (3), se trouve dans l'idée platonicienne. Les idées d'Un, de Bien, pénétrant toutes choses, sont devenues le Dieu Un, Bon, Parfait, qui est tout ordre et toute harmonie et en dehors duquel rien ne s'explique normalement. Tandis que les Pères latins conditionnaient surtout la nature humaine et expliquaient l'Ecriture avec rigidité, Anselme, après Scot Erigène, construit notre volonté sur le modèle de la volonté divine dont tous les hommes participent s'ils le veulent (4), et il se rattache ainsi à la patristique grecque, aux conceptions platoniciennes. Nous aurons lieu de voir qu'ici encore le *Timée* de Chalcidius ne fut pas sans

1) Cf. *Medit. Miserere*, col. 830 C. — Comparer le *De Concord.* III, 13 avec la *Medit.* XIX où la chair ne vaut que si elle se soumet à la loi de l'esprit.

2) Cf. de Vorges, op. cit., ch. sur la liberté.

3) De Rémusat, S. Anselme, p. 481 et sq — p. 559.

4) Cf. Veder, *Dissertatio de Anselmo Cant.* p. 136.

influer directement sur lui. Il pense moins au mal qu'Augustin et il lui donne une valeur plus négative. Sans doute, les objections l'obligent à se rapprocher d'Augustin, et les *Méditations* comme le *De Concordia* sont suggestives sur l'évolution de sa pensée subtile et prudente ; mais il ne s'agit alors que de mises au point ou d'applications pratiques. Dans son ensemble, sa synthèse unitaire reste teintée de néoplatonisme, avec ses avantages et aussi ses dangers de toute sorte, venus de Roscelin et d'autres qui accusent Anselme d'hérésie. Ne lui reprochera-t-on pas, jusqu'au temps de duns Scot, d'enseigner la nécessité absolue du rachat de l'homme ? (1) Sans réconcilier la nature humaine déifiée avec son Créateur, comme l'avait fait Scot dans le *De Prædestinatione,* Anselme glorifie l'homme de volonté et le croit capable de saisir son Dieu. Mais que de difficultés pour accommoder le droit divin et la dignité de la nature humaine perdue par Adam et partiellement reconquise ! Le vieux problème du permanent et du devenir, déjà modifié par les dégradations néoplatoniciennes, restait délicat, après l'effort assez confus d'Augustin, même pour un dialecticien aussi subtil qu'Anselme. Comment donner à l'homme, image de Dieu d'après le dogme, mais tombé dans la corruption, une volonté assez forte et assez personnelle pour atteindre le bonheur ? Comment rester fidèle à la conception intellectualiste, née du Néoplatonisme, qui fait de Dieu l'Un vers lequel tout converge et anéantit en Lui toute raison qui se comprend, et en même temps permettre à l'homme de réaliser ses propres fins ?

(1) Cf. Funke, *Grundlagen und Voraussetzungen der Satisfaktionstheorie des hl. Anselm*, p. 90 et sq. — Roscelin dans sa critique invoque les Pères (Migne, 178, col. 362).

Anselme tente pourtant cette conciliation. Il part de Dieu qui possède la Volonté et la Liberté Parfaites, de Dieu qui est Souverain Bien comme il est l'Un. L'homme vraiment libre sera celui qui anéantira sa volonté dans la Volonté divine, qui confondra son bien et son bonheur avec le Bien et le Bonheur divins ; celui-là, le juste, réalisera sans conteste sa propre destinée.

Le philosophe, plus dégagé qu'on ne le pense de saint Augustin, a su adapter à la doctrine de la théocratie naissante le droit de son époque. Beaucoup de commentateurs, qui n'ont examiné que quelques textes, ont signalé la façon dont il traite l'homme, vassal du Roi, fidèle ou infidèle, mais libre, avec sa volonté propre, conforme ou non à la volonté du Prince qui a le pouvoir suprême. Il y a bien cela ; mais il y a aussi autre chose.

Droit germanique, droit romain, droit ecclésiastique sont amalgamés, combinés avec la doctrine unitaire théologico-philosophique, de façon à former un tout très habilement disposé. Ce que rêve Anselme, c'est le libre exercice de la raison et de la volonté humaine dans une cité terrestre devenue l'image de la Cité future. Si la politique théocratique de la papauté avait réussi, la conception du Docteur aurait peut-être été acceptée comme une explication rationnelle de la nécessité de cette Unité ; et pourtant elle ne pouvait satisfaire complètement ni les théologiens ni les philosophes pour des raisons contraires. De toute façon, elle fut rejetée avec la théocratie même, et l'Aristotélisme lui porta le coup fatal en soumettant à une critique rigoureuse la connaissance intuitive du Vrai et du Bien, de l'Ordre et de la Justice qui faisait toute sa force.

La doctrine n'en reste pas moins, pour l'action comme pour la connaissance, le dernier effort d'ensemble en vue de construire une philosophie théologique où seraient groupées sous l'égide du Dieu Chrétien toutes les idées gréco-latines issues du platonisme, triturées tour à tour par les néoplatoniciens, par Boèce et Scot Erigène, et que saint Augustin n'avait pu complètement unifier. Nous croyons qu'à ce titre Anselme fut plus intellectualiste que son maître et que son esprit dût être pleinement satisfait du moment où il retrouvait en Dieu la source, l'essence et le fondement de la Justice comme de la Vérité (1).

On a fait cependant de lui, ainsi que de tout Augustinien, un volontariste avéré. Après le P. Mandonnet, Wendschuch, de Vorges, Vigna (2) semblent avoir laissé dans l'ombre ce besoin d'unité dont nous venons de parler, et la subordination de la volonté normale à la vie rationnelle. Que la volonté joue un rôle considérable dans la recherche du bonheur, tel que le conçoit Anselme, nous ne saurions en douter. La volonté mène à la foi et à la connaissance, c'est entendu ; mais elle ne vaut qu'en fonction de la raison ; elle naît avec elle dans l'âme embryonnaire ; elle est à la remorque de sa lumière, et elle la suivra jusque dans la contemplation et la béatitude (3). Connaître d'abord, puis agir afin de mieux comprendre et de mieux aimer, tel est l'idéal.

Peut-être quelques textes prêtent-ils à confusion ;

1) *De Ver.* 11. 12. 13.

2) Mandonnet. *Siger de Brabant*, LXVI. — Vigna, op. cit. p. 64. — Wendschuch. *Verhältnis des Glaubens zum Wissen bei Anselm v. C.*, p. 34.

3) *De Concord.* III, 13, col. 538 CD.

en voici trois assez embarrassants : « A la volonté « sont soumis tous les mouvements volontaires de « l'homme tout entier. » — « Les actes volontaires « dépendent uniquement de la volonté. Ni l'action « qui passe, ni l'œuvre qui reste ne sont vraiment le « péché. Tout le mal est dans la volonté qui se meut « et meut les membres et les sens à sa fantaisie. » « La volonté ne veut qu'en vue de son intérêt ou de son bonheur ; et même si elle se trompe, elle « pense trouver ce qu'elle veut. » (1) Que faut-il conclure de ces textes ? Devons-nous admettre chez Anselme la primauté de la volonté sur l'intelligence ? Certes le Docteur donne à la volonté une puissance et une valeur immenses : « La volonté reste libre de « toute coaction, même dans ses défaillances ». Mais n'oublions pas que toute défaillance est une aberration, que la fausse liberté est un esclavage ; et qu'enfin cette liberté même est discutable, puisque « *Celui-« là* (c'est-à-dire Dieu) fait plus vraiment ce que font « la nature et la volonté humaines, qui crée la nature « et l'instrument du vouloir, avec les tendances, sans « lesquelles l'instrument resterait inutile. » (2)

Le volontarisme viendrait-il de ce qu'Anselme parle souvent du Souverain Bien, comme saint Augustin (3) et place cette recherche au premier plan ? Recherche pénible, à cause du péché, qui est une désobéissance de la volonté. A supposer, avec Logoz, que cela prouve la primauté de la volonté chez saint Augustin (4),

1) *De Conc. Virg.* 5. — Ibid. 4. col. 438 AB. — *De concord.*, III, 13.

2) *De Concord.* III, 11.

3) Cf. Mandonnet, *Siger de Brabant*, LXVI.

4) Logoz, art. *Augustin*, 1er article ad fin. Revue de Théol. et Philo. 1905.

Anselme a d'autres visées qui font plutôt penser à la psychologie intellectualiste grecque. Pour lui, Bien, Vérité, Justice, Rectitude sont des synonymes ou à peu près. Quand il parle de la descente de l'homme déchu vers des biens qu'il poursuit, à défaut des vrais biens qui conviennent à sa nature raisonnable, on sent qu'il entend par ces derniers les biens de la nature spirituelle, c'est-à-dire la contemplation de l'Un et l'union avec Lui, et l'on songe malgré soi bien plus au platonisme, au commentaire de Chalcidius qu'à saint Augustin (1). Dans le *De Concordia* (2), la volonté est soumise aux mêmes catégories que la raison ; la volonté est une faculté comme la raison, une fonction qui n'est pas l'âme, mais quelque chose dans l'âme (3) ; la volonté juste est dirigée par un jugement libre et raisonnable, tandis que la volonté pécheresse apparaît trouble et obscurcie (4). Toujours l'Unité rationnelle se dresse comme le Principe directeur, qu'il s'agisse de connaissance ou d'action. Loin de nous l'idée de supprimer le rôle de la volonté dans une telle doctrine. Nous croyons seulement qu'Anselme le développe non en volontariste, mais en intellectualiste fidèle au règne de l'Idée. Les variations que nous constatons dans les divers ouvrages où Anselme détermine la valeur de la volonté dans la connaissance et dans l'action correspondent à des préoccupations théologiques qu'il est facile d'indiquer. L'explication du dogme de la Rédemption conduit le Docteur au *De Casu*, au *De Conceptu Virginali* et au

1) *De Concord.* III, 13. — Cf. Chalcidius, *Commentaire du Timée*, éd. Wrobel, ch. 176, p. 226. — Ch. 230, p. 267.

2) *De Concord.* III, 11. — Cf. *de Voluntate*.

3) *De Concord.* III, 11, col. 534 B.

4) Ibid. I, 6.

Cur Deus (1) ; le *De Veritate*, plus philosophique, plus conforme aux idées développées dans le *Monologium* et le *Proslogium*, le mène au *De Libero Arbitrio* ; enfin le *De Concordia* est dû à la nécessité de concilier les deux courants philosophique et théologique. La suite de ces ouvrages laisse entrevoir les hésitations d'Anselme dans son essai de systématisation qui ne s'achève pas sans difficultés. Il fait aux questions mal résolues par le Néoplatonisme une réponse chrétienne, et ni Scot, ni Augustin, ni Boèce ne peuvent lui servir complètement de guides. Saint Augustin, pressé tour à tour par les Manichéens et les Pélagiens, avait forcé la note, tantôt en faveur de la liberté, tantôt en faveur de la grâce ; aussi fournissait-il dans les deux sens des arguments inépuisables que les adversaires se renverront mutuellement jusqu'au XVIIe siècle sans qu'on puisse reconnaître les vrais Augustiniens. Malgré sa profonde connaissance du Néoplatonisme et de l'Evangile, malgré son génie d'adaptation, le grand théologien n'avait pu concilier la volonté humaine, que les Pères Grecs faisaient parfaite en la modelant sur la volonté divine, et la liberté individuelle dont les Pères Latins exagéraient la puissance, par crainte d'enlever l'imputation juridique du mal. Cette contradiction entre l'ordre et l'harmonie d'une part et de l'autre la conscience de notre liberté a gêné tous ses successeurs occidentaux dont il était presque seul à assurer la culture. Le Néo-

1) Le *De Fide* a été écrit en deux fois et modifié (*pref.* et *ch.* 1). Le *De Conceptu* serait, d'après Mignon, le perfectionnement de la doctrine Augustienne ; le *Cur Deus* montrerait le rapport entre l'état premier et deuxième de l'homme ; le *De Libero Arbitrio* rechercherait la valeur de la liberté innocente, mais impuissante (Mignon, op. cit. II, p. 4).

platonisme, qui avait si puissamment aidé la philosophie chrétienne naissante dans la recherche intellectuelle de l'Un, n'offrait plus, avec sa théorie des dégradations, de point d'appui suffisant dans le domaine de l'action ; tout au plus pouvait-on lui reprendre sa théorie négative du mal et sa conciliation de la liberté avec la prescience et la providence divines. Plotin, tout en faisant collaborer le mal avec l'intelligence divine, ne le divinisait pas comme les Manichéens, contre lesquels on lutte encore au onzième siècle ; et la conception des hypostases, qui revêtaient le mal comme une imperfection et une limitation nécessaire de l'Un et du Bien, prépara vraisemblablement la théorie du mal, que les premiers philosophes chrétiens adoptèrent comme une conséquence du péché et comme une diminution, une corruption de la volonté, néfaste pour l'homme, mais ne ternissant nullement l'ordre divin (1).

On conçoit que les philosophes-théologiens, en face de problèmes mal définis, se soient réfugiés dans l'Ecriture. Troublés profondément, comme jadis Platon, par la faiblesse de la volonté incompatible avec les grands rêves de l'intelligence, ils ne trouvent ni dans saint Augustin, ni dans aucun autre maître, de solution satisfaisante. Aussi, tout en s'accablant de textes augustiniens, ils font appel à l'Ecriture et aux Pères. Dans la lutte sur la liberté et la grâce entre Gottschalk, Hincmar, Remi, Prudence de Troyes et Scot Erigène (2), Scot est le seul à s'élever au-dessus du débat et à tenter une explication rationnelle. Admiré par les uns, honni par les autres, il

1) Cf. notre Livre II, ch. III, § 2. ad fin.

2) Cf. Picavet, *Esq. des philo. Médiév.*, 2e éd. pp. 130-135. — Brunhes, *La foi et la philo. au 9e siècle*, pp. 31. 35. 138. 140.

trace une systématisation hardie, dont une partie sera utilisée par Anselme, celle qui fait reposer le problème sur l'essence une de Dieu (1) ; il marque de son empreinte la liberté humaine et la volonté divine ; il est le seul à apporter les idées néoplatoniciennes directes. Plotin n'a-t-il pas dit que tous les êtres deviennent Dieu ? Scot, après le pseudo-Denys (2), répète que l'appétition du Bien, qui est Dieu, s'étend même aux actes des méchants. Or l'homme divinisé s'il le veut, tel sera l'idéal qu'Anselme proposera à ses disciples. N'y a-t-il pas chez Scot l'idée d'une double prédestination, plus large et plus humaine que chez Gottschalk, plus psychologique aussi ? Je sais bien que Scot n'admet que la prédestination des bons ; mais il n'y a là qu'une querelle de mots, évitée d'ailleurs par Anselme. M. Picavet trouve sans doute qu'Anselme a subi l'influence de la doctrine de Gottschalk sur la double prédestination (3), et les vacillations du philosophe permettent cette interprétation. Mais Gottschalk ne voit que l'aspect théologique du problème, tandis que Scot et Anselme sont à la fois philosophes et théologiens ; et ils voient tout en Dieu. Le second, moins hardi, plus respectueux du dogme et de la tradition religieuse, cherche toutefois la conciliation entre Dieu et l'homme, en se souvenant davantage de la volonté pécheresse qu'il lui faut expliquer. C'est alors que se surprend son embarras visible. Soucieux d'unité, il

1) Cf. Scot Erig. *De prædest. sanct.* IV, 5, col. 372.

2) Cf. le pseudo-Denys, *De div. nom.* trad. de Scot Erigène, ch. 4, col. 1146 A.

3) Cf. Picavet, *Les discussions sur la liberté au temps de Gottschalk*. (Compte-rendu de l'Académie des Sc. morales et politiques, 1896, 1er semestre, p. 644 et sq).

doit éviter de heurter les dogmes. Scot élevait l'homme à la dignité de médiateur entre le monde sensible et le monde des esprits. « Ce n'est pas, disait-« il, le désir qui a tenté et corrompu la volonté ; « c'est la volonté qui est descendue, qui est tombée « des hauteurs où elle avait été créée ; ...Dieu n' « pas donné à l'homme la liberté parfaite qui ne peut « pas pécher ; l'homme doit la conquérir. » Malheureusement, les hardiesses de Scot sentaient le fagot au début du XI[e] siècle et les idées lumineuses qui se dégageaient d'une telle philosophie ne pouvaient être acceptées sans contrôle par Anselme ; celui-ci fut obligé certainement de confronter les textes de Scot avec ceux d'Augustin et des autres Pères qui se prêtaient mieux à une synthèse orthodoxe. A une époque où les luttes théologiques étaient d'une mortelle âpreté, Boèce, avec sa théorie rationnelle qui accordait aux justes la vraie puissance et réservait l'impuissance aux méchants, pouvait quelque peu aider à soutenir une discussion logique. Il fallait toujours en revenir au dogme, et accorder avec lui la volonté humaine. On comprend qu'Eadmer ait déclaré, à propos du dernier ouvrage d'Anselme, que la pensée de son maître, gênée par la vieillesse, ne trouvait plus la facilité d'expression d'autrefois (1). En réalité le Docteur devait répondre à de dangereuses objections. Le *De Concordia* plein de théologie contenait bien les idées maîtresses des œuvres précédentes ; mais Anselme y faisait une plus large place à la grâce et à la prédestination. Les successeurs, les auteurs de *Sommes*, vont agrandir encore le rôle de la grâce et contribuer à faire oublier la tentative originale d'ex-

(1) Eadmer, *Vita Ans.* II, 71.

plication rationnelle d'une volonté humaine libre, liée logiquement à la volonté libre du Dieu chrétien.

Si la théorie de l'action se dégage de moins en moins du dogme, à mesure que les difficultés s'accentuent pour Anselme, c'est que son système vise le plus souvent l'ordre divin, la justice divine ; l'homme n'est étudié qu'en fonction de Dieu. Aussi la psychologie reste bien pauvre, nous le verrons. Le Docteur appartient à un siècle où l'idée d'une nature tout animée de l'esprit de Dieu n'a cessé de faire des progrès, et il est un de ceux qui ont combiné toutes les forces spirituelles pour arriver à détruire l'esprit guerrier ou à le soumettre à l'unité, à l'ordre divin qui paraissait seul capable de sauver les hommes du mal matériel en ce siècle de fer. Il rêve une société théocratique, où les éléments féodaux se fondraient dans une merveilleuse unité. Droits de Dieu et droits subordonnés de l'homme, voilà ce qui n'avait jamais préoccupé Augustin, ému avant tout du tumulte des passions (1). Son disciple au contraire, qui lutte toute sa vie pour défendre contre les rois anglais les droits de l'Eglise, cherche à construire sur terre la cité de Dieu pour les hommes de volonté droite, et il adapte à ses conceptions philosophico-théologiques le droit de son époque. Les critiques allemands ont spécialement étudié ce point de vue, sur lequel nous reviendrons à propos de la satisfaction. Heinrichs, tout en affectant de ne voir dans la doctrine anselmienne de la satisfaction qu'une thèse purement théologique, note malgré lui l'influence *peut-être inconsciente* du droit romain et du droit

(1) Cf. Espenberger, *Die Elemente der Erbsünde nach Augustin und der Frühscholastik*, p. 85 et sq.

germanique ; « ce droit, qui n'est, dit-il sérieuse-« ment, que l'expression humainement concrète et « imparfaite du droit idéal inscrit dans notre cons-« cience pour le besoin de l'homme. » (1) La vérité, c'est qu'Anselme est disciple de Lanfranc ; celui-ci a étudié la jurisprudence à Pavie (2), a connu l'école de Bologne, où il a pu suivre la fusion des deux droits, dont il aurait enseigné les éléments au Bec (3). Yves de Chartres, qui étudie au Bec sous Lanfranc, écrit deux livres de droit. Anselme, Italien comme Lanfranc, et tout d'abord étudiant dans les grandes écoles de son pays natal, a donc été mis au courant, et a découvert dans la législation de son temps, dont les éléments d'ordre féodal, romain ou germanique se fusionnaient de plus en plus, les matériaux de sa construction. L'Eglise avait déjà su s'y adapter. Pourquoi, en accord avec les mœurs de l'époque, n'aurait-il pas vu dans la société composée d'hommes libres et de serfs l'image de la Cité idéale possible, avec son Roi, ses seigneurs, ses serviteurs bons ou mauvais, récompensés ou punis ? Les exemples qu'il donne de temps en temps (4) éclairent d'une lueur relative les tâtonnements d'un esprit délié qui cherche à asseoir sur des bases sociales aussi bien que métaphysiques une doctrine de la volonté moins soumise à la rigidité des textes dogmatiques, et à assurer l'entente entre Dieu Un, tout libre et tout puissant, et une humanité destinée malgré ses fautes à préparer et à achever bientôt peut-être la construction de

1) Henrichs. *Die Genugtuungstheorie des hl. Ans.*, p. 72.

2) Milon Crispin. *Vita Lanfr.* 5. — Cf. de Savigny. *Histoire du droit romain au Moyen-Age*, tome 1er, p. 298.

3) De Savigny. tome 2e, p. 193.

4) *De Conc. Virg.* 28. — *De Casu*, 4.

la Cité future rêvée par les Platoniciens. Qu'Anselme ait voulu, en attendant, construire la Cité terrestre, unie sous la coupe de l'Eglise, aucun doute ne saurait subsister à ce sujet. Mais il faut voir avant tout l'effort du logicien qui conforme sa théorie de l'action à celle de la connaissance rationnelle et se sert habilement de tous les moyens assez maigres mis à sa disposition.

Parmi ces moyens, bien primitif était l'apport psychologique. Aristote dormait encore dans la poussière des couvents orientaux. Anselme n'avait pour se diriger que saint Augustin, Boèce, et quelques phrases arides d'Alcuin, de Cassiodore et d'Isidore de Séville, de Grégoire le Grand et de Bède le Vénérable. Aussi, tout en se faisant une haute idée de la volonté idéale de l'homme, il ne cherche pas à édifier une psychologie de la volonté. On pourrait supposer plutôt qu'il vise une logique de la volonté ; et c'est peut-être le point qui l'éloigne le plus de saint Augustin. Il est fier de la volonté libre qu'il constate. Mais, enfermé dans son système unitaire, il ne l'étudie que pour la soumettre à l'ordre divin. L'homme qu'il conçoit, c'est l'homme délivré des passions, en possession de la justice comme de la vérité. Pour lui, cet homme a existé ; c'était Adam avant le péché ; il peut encore exister avec la grâce, puisque l'homme actuel a gardé l'essence même de la liberté, qu'il est raisonnable et ainsi capable d'éviter les fautes. Pour obtenir dans la cité définitive la satisfaction de son intelligence et de sa volonté, le juste n'a qu'à s'appliquer à l'accomplissement de l'œuvre qu'Adam n'a pas su pousser jusqu'au bout ; œuvre facile pourtant, qui consiste simplement à ramener tout à l'Un, au Bien, à vouloir ce que Dieu veut, sans pouvoir faire

tout ce qu'Il veut. Mais cette obéissance à la volonté divine, n'est-ce pas la même chose que l'absorption en la Vérité divine pour la comprendre ? Bonheur de la volonté, bonheur de la raison, les deux se tiennent. Si l'homme peut être fier d'une liberté qui le rapproche de Dieu, il doit s'absorber dans la volonté divine, pour avoir la rectitude de la volonté, comme il s'anéantissait dans l'Intelligence divine, pour avoir la pleine lumière de l'intelligence.

Le philosophe est très discret sur les maîtres qui ont dirigé sa pensée ; mais il nous est facile de retrouver les sources qu'il n'indique que rarement. La première est saint Augustin. Malgré des divergences, on ne saurait nier l'influence primordiale du Docteur qui avait tracé les grandes lignes des théories chrétiennes de l'action (1). Anselme, nous l'avons déjà dit, se réclame d'Augustin, et bien que nous doutions de l'authenticité de certaines Méditations où le retour au Maître latin tranche par trop avec la liberté prise ailleurs par le disciple, il faut admettre que celui-ci n'aspire qu'à corriger, à mettre de l'ordre, à compléter et améliorer un système auquel il croit rester fidèle.

Saint Augustin avait uni fortement le bien, la justice et la vérité (2). Il avait noté fréquemment le désir universel du bonheur, et sa recherche que poursuit l'homme même éloigné de Dieu (3). Il admettait avec les Néoplatoniciens que le mal n'est rien dans

1) De Vorges. *S. Anselme*, pp. 215-218, nous semble exagérer cette influence sur Anselme. — Cf. Cordonnier. *Compte-rendu sur Baeumker*. Revue d'Hist. Eccl. de Louvain, t. 14, p. 748.

2) S. Aug. *De Civ. Dei XI*, 29, col. 343. — *De Trin.* VIII 7, col. 956.

3) Id. *Confess.* VII, 11, col. 742.

son essence, puisque tout ce qui est a sa cause en Dieu (1). Tout le mal, disait-il, vient non de Dieu, mais de la mauvaise volonté de l'homme (2), volonté corrompue non par nature, mais parce qu'elle sort du néant. Ainsi le mensonge, souillure de la volonté, défaut de cette volonté plus que de l'intellect (3), ne vient pas de la volonté de mentir, mais de l'infirmité du vouloir (4). Le péché est ignorance ; il se produit, parce que la raison, qui doit garder son empire sur les passions, en est incapable par désobéissance de la volonté (5). C'est que l'homme est libre ; il veut et il peut, et il est sous le coup d'un double désordre, sa nature corrompue et la concupiscence. Saint Augustin, qui a éprouvé, puis regretté si âprement le trouble des passions, a mis en lumière la concupiscence, foyer d'anarchie et d'iniquité dans l'âme, et qui a fait de l'homme bon par essence un être déchu depuis la faute d'Adam « *in quo omnes peccaverunt.* » (6). Saint Augustin croit à un dur héritage de l'âme et du corps. Il semble pencher vers le traducianisme, malgré ses hésitations sur l'origine de l'âme, et ses quatre théories à ce sujet. Il accepte cependant que l'âme n'est esclave que par sa volonté qui ne subit la contrainte d'aucun être (7). Sujets à l'ignorance et à l'erreur, nous n'avons plus la liberté première : mais

1) Id. *De prædest. Sanct.* XIX, 39. Migne, 44, col. 989.

2) *De Civ. Dei*, XIV, 2, col. 377.

3) Id. *Confess.* VII, 12, col. 743.

4) Id. *De doctr. Christ.*, prol. S. Migne, 34, col. 18.

5) Id. *De vera relig.* 29, col. 145. — *De Civ. Dei*, IX, 4, col. 266.

6) On a longuement discuté sur le sens de : « *in quo omnes* « *peccaverunt* » : la discussion a un intérêt surtout théologique.

7) S. Aug. *De Lib. Arb.* I, 14, col. 1237. — *De Trin.* XIII, 20, col. 1035.

Dieu peut toujours nous donner lumière et force. Augustin a bien des contradictions ; il hésite entre la liberté de choix et la liberté de perfection (1). Métaphysicien, devenu théologien, et obligé de concilier dans une œuvre immense la philosophie antique avec les dogmes chrétiens (2), il laisse ses successeurs en face de la difficulté : comment l'ordre divin, le Bien, la Justice divine peuvent-ils se concilier avec la volonté humaine si fragile, si limitée et si chargée de devoirs ?

La situation n'est plus la même pour Anselme. Il ne s'adresse qu'à des Chrétiens, et surtout à des moines qu'il veut instruire et encourager. Aussi se montre-t-il logicien aussi précis que possible. Nous ne surprenons plus chez lui ce pessimisme ardent dont le Maître ne pouvait se débarrasser. Il a au contraire des éclairs d'orgueil, par exemple quand il considère que c'est avec les hommes que Dieu doit achever la Cité des Elus (3). Nous verrons qu'il donne une nouvelle doctrine de la concupiscence, plus proche du Néoplatonisme. Au lieu de limiter, comme Augustin, le problème du mal à l'injustice de la volonté, il fait de tout mal une négation. De plus, imbu de logique rationnelle, au lieu de chercher la tare originelle dans une dette envers le démon, il l'explique par la privation de justice. Enfin, bien qu'Augustin eut proclamé que la liberté n'était pas le pouvoir de pécher, il ne la faisait pas consister dans la rectitude gardée pour la rectitude même.

Justement, ces différences rapprochent Anselme plus directement du courant platonicien, et de ses

1) S. Aug. *De Lib. Arb.* II, 13, 37. col. 1261.

2) Son embarras apparaît dans les *Rétractations*.

3) Comparer la fin du *Monolog.* 70, 72. et le *Cur Deus.* I. 18.

représentants qu'il a pu connaître. Il est disciple d'Augustin, oui, mais disciple très original, qui admire avant tout les Idées, celles de Vérité, de Justice, de Rectitude, et qui, tout en donnant une rigidité scolastique aux Catégories de l'Idéal, tâche de construire avec elles l'unité du réel. Le juste qui garde la rectitude de la volonté pour la rectitude même rappelle le Sage stoïcien qui conformait tous ses actes à la raison. On sent ici l'influence de Boèce, le dernier Romain, le premier Scolastique, qui donnait au juste seul le vrai pouvoir d'être libre parce qu'il est seul raisonnable (1). « L'homme, disait Boèce, est vraiment « libre ; c'est l'apanage de la créature raisonnable... « de pouvoir discerner les choses et connaître ce « qu'elle doit désirer ou fuir. » — « Il est vrai, ajou- « tait-il, que cette faculté n'est pas la même dans « tous les êtres raisonnables. » (2) Anselme a pu se faire une idée du lien intime entre la liberté et la raison, entre la raison et le bonheur, grâce à l'interprétation faite par Boèce de la vieille conception stoïcienne du Sage. La glorification de l'homme libre se retrouvait d'ailleurs dans l'*Institution* de Proclus. et dans tous les systèmes unitaires. Proclus concevait la *mens* et l'*anima* comme des dégradations, mais dans lesquelles le mal lui-même n'est qu'un accident et une diminution qui collaborent encore à l'œuvre divine (3). Personne enfin n'avait aussi hardiment unifié la volonté divine et la volonté de l'homme que

1) Boèce. *De Consol. philos.* IV. début : « Les méchants... «existent comme hommes méchants ; mais je nie qu'ils soient « simplement des hommes. » Migne. 63. col. 787.

2) id. *De Consol. phil.* V. prosa. 2. col. 836.

3) Grandgeorge. op. cit. pp. 134-135. — Proclus. *Instit. theol.* 185 et sq : 211.

Scot Erigène, qui allait jusqu'à prédire la déification de la nature humaine entière à la fin des temps. Scot a dû inciter Anselme à exposer une doctrine plus prudente, mais systématique quand même. Sa doctrine de la prédestination était d'une audace extrême, et ses citations grecques passaient aux yeux des moines ignorants pour des inventions diaboliques. Mais il avait des idées originales et profondes. Il expliquait que le péché a fait perdre à l'homme le précepte divin, et non sa propre substance qui est d'être, de vouloir, de savoir ; l'homme, disait-il, ayant été créé libre par Dieu, n'a point perdu la liberté, mais seulement la vigueur de cette liberté. Anselme exaltera à son tour la puissance de la volonté dont l'essence ne saurait se perdre au milieu des égarements ; il ira du reste moins loin que Scot, qui dans ses conclusions affirmait le salut final de l'humanité, du moment où la volonté, descendue par orgueil, cherche toujours le bien et où Dieu ne peut prévoir le mal qui n'existe pas réellement.

On peut encore relever l'influence d'Alcuin, de Cassiodore et d'Isidore de Séville sur la doctrine d'Anselme. Alcuin note que le mal est privatif, que la plus grande liberté consiste à être fidèle à la justice et à être libre du péché (1). Pour Cassiodore, l'âme humaine est une substance raisonnable et immortelle, mais qui tend au bien comme au mal (2) ; ce qui n'a rien de compromettant. Isidore de Séville répète les mêmes banalités, en mettant toutefois en relief la bonté des créatures et leur dépression par le mauvais

1) Joyau, *Les préoccupations des questions morales au Moyen-Age*, Revue des Cours et Conférences, nov. 1907, pp. 10 et 11.

2) Cassiodore, *De anima*, 2 ad fin. Migne, 70, col. 1287 C.

usage que l'homme en a fait (1). Cette question du mal devait être fort discutée, puisque Rupert n'écrivit son « *De Voluntate* » que pour dissiper le soupçon de Manichéisme qui planait sur les écoles de Châlons et de Laon (2). On pourrait sans doute ajouter à la liste le nom de Gottschalk, dont la théorie de la double prédestination semble se retrouver dans certains passages d'Anselme, et que nous avons déjà cité plus haut.

En tout cas, celui-ci garde son originalité. Epris de l'Un et du Bien qu'il considère comme des Principes rigoureux, il se fait une haute idée de la volonté libre de l'homme à laquelle, malgré ses déchéances, il offre comme but la Justice et l'Ordre divin. Sa synthèse intellectualiste part de la liberté divine et accommode avec elle une volonté humaine qui a pu et peut encore acquérir une pleine liberté. Qu'il confonde liberté et volonté, c'est évident, et Luther, puis Gerberon sauront s'en souvenir. Qu'il ne songe guère à la liberté de choix, c'est encore plus certain. Mais c'est par là qu'il nous intéresse, comme anneau d'une chaîne qui va du Platonisme aux grandes théories négligées par la Scolastique et reprises par le XVII[e] siècle.

1) Isidore de Séville. *Differ.* II, 32. Migne 83. col. 87. — *Sent.* I, 9. Migne. 83. col. 552.

2) Douais. S. *Augustin contre le Manichéisme de son temps.* Revue Thomiste, 1895, p. 59.

CHAPITRE II

LA VOLONTE DIVINE

Si l'on se reporte au *Monologium,* Dieu est le Souverain Bien (1) ; et le rôle de la créature raisonnable est d'aimer uniquement ce Bien ; car elle a la raison pour distinguer le juste de l'injuste, le bien du mal, le plus grand bien du moindre bien (2) ; image souillée de Dieu, elle garde une nature intacte. Anselme, dans son Ethique, reste rigoureusement fidèle à cette conception à laquelle il fait des sacrifices. Il marque, comme le signale Funke (3), une connaissance plus parfaite de l'Absolu de l'Idée divine et un progrès de la conscience vers une idée plus pure de Dieu. Sans doute, la liberté humaine l'oblige à ajouter un principe métaphysique : « *Volo tecum pacisci* » (4). Mais l'entente repose sur la volonté divine, qui dirige toute la morale du philosophe-théologien. Comme chez Scot Erigène et les Néoplatoniciens, Dieu Un, Bon, Parfait met l'homme libre en contact avec sa propre volonté qui se révèle. Du moment où l'on aborde, si timidement que ce soit, le problème de l'homme, de ses

1) *Monol.* 1.

2) *Monol.* 68.

3) Funke. op. cit. pp. 87-90. *Cur Deus,* I. 10.

4) Funke, p. 134.

actes, de sa destinée, il faut établir le pont, et Anselme l'établit, en partant de Dieu même, avec plus de rigueur que saint Augustin. L'aristotélisme n'a pas encore présenté la liberté de choix, dont les Platoniciens ne se souciaient pas. Aussi la liberté n'est encore que dans la volonté droite, conforme à la pensée droite, et le modèle est Dieu. Imiter Dieu, c'est être libre ; et nous le devons et nous le pouvons. A quoi bon chercher des subtilités pour découvrir la liberté de choix dans une doctrine dont elle est absente ? Nous restons ici dans les limites du *Monologium* et du *Proslogium*. L'homme, doté par essence de raison et de volonté libre, peut saisir Dieu par sa pensée et l'imiter dans ses actes, puisqu'il est l'image de Dieu.

Sans doute, Dieu apparaît souvent comme un roi du Moyen-Age, avec ses vassaux et ses sujets (1). Les exemples assez nombreux sont empruntés à ce XI[e] siècle qui est essentiellement un siècle féodal ; ils restent conformes aux visées politico-religieuses d'Anselme, et ne contredisent pas sa doctrine. Son Dieu est un roi singulièrement absolu, et libre en même temps ; autour de lui chaque féodal est un homme également libre, mais à condition qu'il reste soumis à la volonté royale et ne lui fasse aucun tort. L'écrivain pense certainement plus à la souveraineté du pape qu'à la suzeraineté royale. Scrupuleux à l'excès dans ses devoirs d'archevêque féodal, il vise plus haut, plus loin que le roi, jusqu'à une théocratie, image du royaume céleste.

Donc pas de contradiction dans l'ensemble de la doctrine. Dieu est souverainement libre ; il n'est soumis à aucune loi, ni au jugement d'un autre

1) Cf. *Cur D.* I, 19, col. 390 BC. — *De Conc. Virg.* 28 ad med. — *De Lib. Arb.* 2, ad fin. — *De Concord.* III, 9, 532 C.

être (1) ; et à cette liberté sont adéquates son intelligence et sa volonté. Qu'on remarque l'expression qui rappelle l'argument ontologique : « Il est si bon « qu'on ne peut penser rien de plus bienveillant ; et « rien n'est droit ou convenable que ce qu'il « veut. » (2) L'habile explication fournie à Boson complète et précise : « La liberté divine ne vise que « le juste et le convenable. Il n'est pas vrai de dire « qu'une chose est juste parce que Dieu le veut, ou « injuste, parce qu'il ne veut pas. Le mensonge se« rait-il juste, si Dieu voulait mentir ? Dieu ne peut « pas vouloir mentir. Sa nature s'y oppose. » (3). Seule peut mentir une volonté qui s'est corrompue en abandonnant la vérité (4) et il ne convient pas que Dieu fasse quelque chose injustement ou sans règle.

A première vue, l'ordre semble dominer Dieu, comme jadis le Zeus stoïcien. Mais ici l'ordre vient de Dieu même, de sa nature, qui ne supporte aucun désordre dans son empire (5), sans cependant être atteinte ni diminuée par le désordre (6). Vérité, Bien, Unité, Justice se confondent en Dieu ; il est Infini ; on ne peut le fuir sans aller vers lui ; il est impossible d'échapper à sa volonté qui ordonne, sans passer par sa volonté qui permet, et sans tomber sous sa volonté qui punit (7). La nature entière, naturelle-

(1) *Cur Deus.* I, 12. col. 377 D.

(2) Ibid. 378 A.

(3) Ibid. 378 B. — *Cur Deus.* II. 18. col. 422 C.

(4) Col. 378 B. « Non decet Deum aliquid injuste aut inordi« nate facere ». Comparer à la doctrine contraire de Duns Scot.

(5) *Cur Deus.* début du chap I. 12 et I. 14. 15.

(6) *Cur Deus.* I. 15. col. 380 BC.

(7) *Med.* VII. 4. Comparer au *Cur Deus.* I. 15. col. 380-381.

ment ou volontairement, doit rester fidèle à l'ordre merveilleux qui fait la beauté de l'univers et range chaque être à sa place. Ainsi, comme le répètera Leibniz, l'unité divine, raison d'être de l'unité du monde, vise toujours l'Ordre et la Sagesse (1).

C'est que la volonté de Dieu est raisonnable (2). Sans doute, il n'est soumis à aucune nécessité ou impossibilité ; il ne fait que ce qu'il veut ; il est vraiment libre, d'une immuable liberté (3). Quand nous parlons de nécessité en Dieu, cela signifie que la nécessité est, non en lui, mais dans les choses (4). Seulement sa liberté est conforme à sa raison ; étant lui-même la Vérité, il veut que la Vérité soit toujours immuable. « Dieu qui connaît toute vérité et rien que « la vérité, voit toutes les choses spontanées ou né« cessaires ; il les voit telles qu'elles sont et elles sont « telles qu'il les voit. » (5) Rien dans tout ce qui passe ne change l'immutabilité de son éternel présent (6). Son omniscience ne lui vient pas des choses ; au contraire tout vient de lui, au moins ce qui a une essence : car le mal n'est qu'un néant (7). L'essence des choses tient sa rectitude uniquement de lui, et nous ne devons pas confondre avec le mal les incommodités qui éprouvent les justes et punissent les méchants (8). Les œuvres de Dieu sont bonnes et proviennent de sa seule bonté ; quant aux œuvres hu-

1) *Cur Deus*, I, 15, col. 380 C. — I, 8.
2) Ibid. I. 8.
3) *Cur Deus*, II, 18, début.
4) Ibid.
5) *De Concord.* I, 3, ad fin.
6) Ibid. I. 4.
7) Ibid. I. 7.
8) Ibid.

maines, elles tirent leur essence bonne et ce qu'elles ont de juste de Dieu lui-même ; si elles sont mauvaises, Dieu fait qu'elles soient bonnes par leur essence; ce qu'elles ont de mauvais provient de la volonté libre de l'homme et n'est qu'une absence de la justice due à Dieu, un néant (1). La bonté de Dieu est totale en elle-même et dans ses œuvres. Ne donne-t-il pas à notre nudité « le vêtement qu'il ne nous doit pas » ? « Ne nous accorde-t-il pas le « courir » et le « vouloir » ? N'a-t-il pas donné à la volonté originelle le libre arbitre et la justice ? Le mal n'a sa source que dans la faute des hommes (2).

Tel est Dieu, Bon sans qualité, c'est-à-dire vraiment et excellemment Bon, pour lequel *vouloir, c'est pouvoir* (3) ; et ce Dieu a créé l'homme à son image avec une volonté bonne non par essence, mais par imitation (4).

La manière dont Anselme comprend la liberté va lui permettre de faire la jonction entre la conception d'un Dieu Un malgré ses facultés infinies, telle que l'avaient transmise et modifiée Proclus, Chalcidius et quelque peu saint Augustin, et celle de l'homme, doué de volonté et de raison à l'image de Dieu et que cependant le Docteur n'ose déifier après Scot Erigène.

Il n'y a pas deux sortes de libertés, déclare Anselme au début du *De Libero Arbitrio* où se manifeste déjà l'intention de concilier le libre arbitre de l'homme avec les attributs divins (5). « Le libre arbitre

1) *De Concord.* III, 14 et I. 7. — *Cur Deus*, I, 12.

2) *De Concord.* III, 5. Comparer à S. Paul et à Pascal. — *De Concord.* III, 14.

3) *Medit.* XIV, col. 780 BC.

4) *Medit.* XIX.

5) *De Lib. Arb.* 1, début.

« est le pouvoir de garder la rectitude de la volonté « pour la rectitude elle-même. » (1) La définition par le genre prochain et la différence spécifique est parfaite et convient à Dieu comme à l'homme. Ce sont deux êtres libres, et cette liberté aurait fait d'Adam sinon l'égal, au moins le proche de Dieu, s'il n'avait voulu avoir avec la liberté l'*aséité* (2). L'*aséité*, voilà le propre de la liberté divine qui n'est ni créée, ni reçue d'ailleurs, mais « *a se* » (3). L'homme ne saurait avoir la liberté complète, sans se confondre avec son créateur. Nous verrons ce que vaut la liberté créée et reçue d'ailleurs. Dans l'esprit d'Anselme, elle ne fait pas de nous les esclaves de Dieu ; notre volonté, non plus dégradation néoplatonicienne, mais image imparfaite de la volonté divine, est libre comme Dieu, si elle sait se comprendre, c'est-à-dire suivre son idéal et sa vraie destinée (4), qui se trouvent en Dieu. Un passage singulièrement explicite du *Proslogium* célèbre l'accord de la volonté des bienheureux avec la volonté divine. « Il y aura pour tous une seule volon« té ; car il n'y aura pour tous d'autre volonté que « celle de Dieu », (5) et ils obtiendront ainsi le bonheur complet ; ils goûteront tous les aspects d'une nature divine, excellemment une et bonne, à la fois Intelligence et Amour. Mais l'homme terrestre ne saurait avoir une volonté libre essentiellement différente ; libre en Dieu, avec Dieu, il ne peut accomplir sa destinée que s'il veut ce que veut Dieu.

Anselme a le souci de l'homme ; mais il accorde

1) *De Lib. Arb.* 13 et 3.
2) *De Casu*, 4.
3) *De Lib. Arb.* 14.
4) *Mon.* 69.
5) *Prosl.* 25.

d'abord tout à Dieu ; il essaie ensuite de donner à l'humanité coupable un lot acceptable qu'il annonce dans le *De Libero Arbitrio,* et qu'il ne peut plus lui retirer complètement quand il le pose dans le *De Concordia* en face des attributs divins. La vue continuelle de la grandeur divine gêne la conception possible d'une vraie liberté humaine, conception qui ne se dégagera que longtemps après la Scolastique.

De toute façon, le philosophe construit sa liberté humaine d'après Dieu, seul principe actif, possédant seul la causalité complète. Il ne distingue guère la volonté divine de sa liberté. Mais à quoi bon, quand il s'agit de Dieu même ? C'est ce qui ressort nettement du *Monologium* (1) que ne contredit aucun ouvrage postérieur, même le « *De Voluntate Dei* ». Volonté et Liberté ne se distinguent pas en Dieu. Comme la Raison, la Bonté, ce sont des attributs d'une même Essence (2). Dieu est toujours Un. On conçoit ainsi comment, parmi les êtres créés de rien par la bonté divine, l'homme soit le seul qui puisse en tirer un vrai profit, grâce à l'usage de sa raison. Mais quand il s'agit de préciser ce profit, Anselme a tellement fortifié l'Idée de Dieu Un, Libre, Juste et Bon, que l'homme se trouve sacrifié aux principes posés. L'homme, libre par définition (3), doit se soumettre à ce que veut Dieu, à cette Unité divine dont l'intuition a marqué la grandeur. Il est vrai que sa liberté d'essence fait de lui, si j'ose dire, une miniature de Dieu, et qu'il est capable par la grâce d'imiter dans ses actes cette Unité que son intelligence peut lui révéler.

1) *Mon.* 1 et 6 ad fin.

2) Sur l'unité des attributs divins, cf. *De Ver.* 12.

3) *De Lib. Arb.* 1 et sq.

Nous n'insistons pas sur la marche dialectique, si conforme au Néoplatonisme. Nous constatons seulement que si les successeurs immédiats d'Anselme ne tirent guère parti de sa doctrine, si même les Victorins avec quelque ingratitude ne lui prennent que des vues de détail, les maîtres directs de Descartes, Gibieuf et de Bérulle, reprennent le même point de départ et aboutissent à des conséquences analogues. M. Gilson a montré que Gibieuf, contrairement à saint Thomas, partait de Dieu pour descendre jusqu'à l'homme en morcelant l'infini (1). C'est que Gibieuf tout au moins se met sous la protection du Néoplatonisme qui, après avoir dominé le pré-Moyen-Age (2), a reconquis une grande autorité depuis le XVI[e] siècle. Le Dieu de Gibieuf et de Bérulle est complètement libre : il n'a pas de limites et remplit tout de son essence infinie (3). Qu'on médite ce passage de Gibieuf : « Dieu n'est pas son principe ; (il n'a pas de « principe) ; ni sa fin (il n'a pas de fin) ; en lui principe et fin se confondent... Il n'a pas les yeux fixés « sur une fin ; ce sont les créatures qui tendent à « revenir vers Lui comme vers une fin ». (4) Descartes est soumis aux mêmes influences. Nous aurons lieu de voir par ailleurs que pour lui volontaire et libre ne sont qu'une seule et même chose, et qu'il emploie fréquemment ces deux termes l'un pour l'autre (5). Après Gibieuf, de Bérulle (6) et Mersenne, Descartes n'a-t-il pas puisé d'autres conceptions que

1) Cf. Gilson, op. cit. p. 198.
2) Gilson, ibid. p. 193. — Picavet, *Roscelin*, p. 40.
3) Gilson, p. 183 et sq.
4) Ibid. p. 192.
5) Descartes, *Médit.*, IV. Ed. Adam. VII. p. 56.
6) Cf. Gilson, ibid. p. 284 et sq.

l'Argument dans une philosophie qui restait en somme plus fidèle que celle d'Augustin au courant néoplatonicien ? Nous y reviendrons.

Retournons à Anselme, et voyons comment il concilie la Volonté Libre et Une de Dieu avec celle de l'homme. Nous pourrons suivre facilement sa marche déductive, en examinant tour à tour l'homme idéal, l'Adam d'avant la chute, puis l'homme tombé. Nous croyons rester fidèles à la pensée du Docteur Magnifique, tout en réduisant autant que possible l'aspect théologique de la question.

CHAPITRE III

LA VOLONTÉ HUMAINE IDÉALE
LA NATURE PURE

L'homme idéal, tel que le conçoit saint Anselme, est doté d'une volonté et d'une liberté calquées sur celles de Dieu. Le philosophe en trouve le modèle dans le premier Adam ; l'Adam d'avant la chute, peu différent des bienheureux. En vertu du principe de perfection qu'il applique au réel, il conçoit la liberté dans une nature pure dont sa foi accepte l'existence. Le juste qui possède cette liberté complète, c'est l'ange ; mais l'homme a pu être un ange : il ne lui a manqué pour parvenir à cette perfection d'une volonté libre qui réalise tout ce qu'elle désire, qu'une confirmation obtenue par la persévérance de cette volonté. Il faut bien expliquer que notre nature actuelle est faible et corrompue. Mais le dogme montre que la condition actuelle n'est pas l'expression de notre vraie nature. Les Pères Grecs, s'adaptant au Platonisme, avaient construit une volonté humaine parfaite, d'après la volonté divine dont tous les hommes participent, s'ils le veulent (1). Saint Augus-

(1) Cf. Veder, op. cit. p. 136.

tin avait conditionné davantage la liberté, d'après l'Ecriture et la nature corrompue ; mais le sens du libre arbitre se modifiait chez lui suivant les adversaires et les circonstances (1). Il semble que, tout en conservant la plupart des idées de son Maître, Anselme se rapproche davantage des pères Grecs. Sans doute, il voit dans la nature une ennemie ; mais l'ennemi, c'est la chair ; et encore la concupiscence n'est-elle pas mauvaise en elle-même. Il part de cette idée que le premier homme était libre (2) et parfaitement heureux ; il ne lui fallait qu'une épreuve pour obtenir la liberté parfaite ; s'il a perdu l'exercice de cette liberté, il en a gardé la nature (3).

Ce qui intéresse avant tout Anselme, c'est cette première liberté, alors que la nature humaine, concentrée en Adam, était si proche de Dieu, dans la rectitude de la volonté. Adam, homme céleste, avec saint Ambroise, ou terrestre, avec saint Augustin (4), peu lui importe. Il lui suffit de constater qu'il avait le libre arbitre et qu'il a perdu l'usage d'une liberté qui lui donnait justice et immortalité (5). Faut-il croire, avec Mignon (6), qu'Anselme n'envisage la liberté actuelle qu'en rapport avec le mal ? Nous pensons au contraire que s'il est convaincu de notre faiblesse actuelle, ses tendances le poussent à recher-

1) Id. ibid. pp. 137-138.

2) *De Lib. Arb.* 1, 2, 3.

3) *De Lib. Arb.* 3 ad fin. — *De Concord.* I, 7 ; III, 13 et 14.

4) Cf. Turmel, op. cit. p. 24. — S. Aug. *De nat. et præd.*, 50. — *De Corrept. et grat.* 28.

5) *De Lib. Arb.* 2. Cf. S. Aug. *Enchirid.* 30 ; Migne, 40, col. 246. — *Ep. ad Bonif.* I, 5, 10. Migne, 44, col. 555.

6) Cf. Mignon, I, p. 145.

cher l'idéal de la liberté. Suggestionné par la grandeur de la liberté première, il fait rentrer plus ou moins consciemment dans le cadre du Christianisme la rectitude de la liberté stoïcienne, la volonté raisonnable de Boèce, et l'âme, détachée de la matière, du Néoplatonisme. Il y met une rigueur logique, que nous ne trouvons pas dans saint Augustin.

Sa position est d'ailleurs différente. Si, en pensant au premier homme, il fait de sa liberté la base de la liberté actuelle, c'est qu'il a confiance en la valeur de l'homme sauvé par le Christ. L'homme n'est-il pas comme l'esclave qui se repent et se réconcilie avec son maître ? (1) Anselme parle à des Chrétiens et surtout à des moines. Or le vrai chrétien, sitôt qu'il a acquis l'âme raisonnable, seule condition du péché comme de la vertu (2), n'a qu'à recevoir le baptême, pour recouvrer, malgré la faiblesse de sa nature, des conditions assez semblables à celles d'Adam. Il est un troisième Adam, moins favorisé, si l'on veut, mais capable de garder la rectitude de la volonté. Sans doute, la justice définitive n'est plus obtenue qu'à la mort. Mais au fond, Adam ne l'a pas eue davantage en cette vie ; et il a transmis son incapacité à la nature humaine. Le baptême rachète la faute. La doctrine reste dure envers les enfants morts sans baptême ; mais ce ne sont pas des hommes libres, ni susceptibles de liberté.

Au lieu de s'arrêter longuement comme Augustin aux faiblesses de la volonté, Anselme construit sa Cité, avec Dieu, d'abord, dans la plénitude de sa liberté et de sa raison ; au-dessous, les anges qui ont

1) *De Concord.* III. 9.
2) *De Conc. Virg.* 3 .

acquis la vraie liberté ; enfin, au-dessous encore, pour remplacer les anges déchus, les hommes de bonne volonté qui auront su garder la rectitude, c'est-à-dire subordonner leur volonté à celle de Dieu. Il y a place pour les justes et les saints, et Anselme affirme sa propre espérance (1). Des méchants, il parle fort peu. Damnés, volontés mauvaises en marche vers leur perte, s'effacent devant son besoin d'unité. On dirait qu'il se décide avec peine à relever les faiblesses de la volonté humaine (2). Il rêve une seule volonté, un seul cœur. Il construit le réel avec les Catégories de l'idéal.

Une telle attitude a un double inconvénient : le premier, c'est de réserver la liberté aux Chrétiens, qui seuls peuvent être justes ; le second, c'est de confondre la volonté et la liberté. Ne cherchons pas ici, en dehors de quelques fines remarques, de psychologie de la volonté. L'analyse de la force et des faiblesses de la volonté est gênée par la théologie et par la façon même dont le problème est posé. La distinction du naturel et du surnaturel, qui va tant peser sur les doctrines de ses successeurs, n'est pas marquée chez Anselme. Il voit tout à travers l'Unité divine, et la liberté humaine n'est envisagée que dans sa conformité avec elle. Qu'il s'agisse d'action ou de connaissance, la méthode est la même ; les motifs et les mobiles d'une volonté poursuivant ses propres fins ne l'intéressent pas, ou plutôt il les ramène à la nécessité de la rectitude.

1) *De Concord.* III, 1 ad fin. Comparer à la doctrine de S. Thomas : *felicem culpam.* (*Sum. ad Gent.* IV, 30). Cf. Hoehne. op. cit. p. 38.

2) Il ne s'agit ici que de ses ouvrages théoriques, et non des *Méditations*.

On conçoit dans ces conditions qu'il confonde volontaire et libre. S'il a conscience de l'activité de la volonté, qui se meut dans des sens variés, il n'en déduit nulle part la liberté de choix (1). Forces de la volonté ou liberté d'arbitre, c'est tout un. La liberté est dans la rectitude, et il n'y a point de rectitude sans que Dieu la donne, et il est impossible de la reconquérir de soi-même, une fois qu'elle est perdue (2). L'homme qui pèche est libre et esclave (3) ; il garde toujours le pouvoir de conserver la rectitude de la volonté, comme l'œil normal garde le pouvoir de voir le soleil, même quand le soleil est absent (4) ; mais qu'est-ce qu'un pouvoir qui ne s'exerce, ni ne peut s'exercer ? (5)

En réalité, Anselme ne se préoccupe que de la liberté parfaite dont l'autre n'est qu'une corruption. Cette liberté a existé ; sa foi l'incite à en admettre de nouveau l'existence comme récompense pour toute volonté qui n'aura poursuivi ses propres fins qu'en suivant aveuglément la volonté divine. Ainsi le stoïcien n'atteignait la rectitude que lorsque sa volonté libre évitait toute faute. Seulement, au lieu d'avoir la liberté en cette vie, Anselme rejette la liberté complète à la limite (6).

On peut observer la parenté de cette doctrine avec celle de Gottschalk (7) ; on pourrait mieux encore

1) En opposition avec S. Augustin.

2) *De Lib. Arb.* 10, col. 502 C.

3) *De Lib. Arb.* 11.

4) *De Lib. Arb.* 12, col. 504 BC.

5) Cf. de Vorges, pp. 208-209. M. de Vorges n'a vu que la critique à faire.

6) *De Lib. Arb.* 14 ad fin.

7) Cf. Picavet, *Esq. des ph. méd.* pp. 130-132. Il est vrai que l'influence de Scot, l'adversaire de Gottschalk, apparaît ailleurs.

constater le parti qu'en ont tiré Luther, Baïus et les Jansénistes. Ce qui est certain, c'est que la solution d'Anselme, loin d'aboutir au libre arbitre, est nettement déterministe et se lie intimement aux théories néoplatoniciennes et à Boèce, qu'il concilie avec saint Augustin. Sa logique rigoureuse ne lui permet pas de séparer volonté et liberté. Examinons le problème sous ses divers aspects.

I. — Quelle est, dit Anselme, la volonté la plus libre ? Celle qui ne peut être détournée de la rectitude, ou celle qui peut être poussée au péché ? (1) Réponse catégorique : « La liberté est le pouvoir de « conserver la rectitude de la volonté pour la recti- « tude même. » (2) « Celui qui possède ce qui lui « convient sans pouvoir le perdre est le plus « libre (3) ; et tant qu'Adam et Eve voulurent ce « qu'ils devaient, ils eurent la rectitude de la volon- « té. » (4) Car le libre arbitre a été accordé à l'homme pour garder cette rectitude qui est la fin ultime et l'unique bien de la volonté. Cette rectitude donne la justice ; mieux elle est la justice même. Qui possède la justice s'harmonise avec l'ordre : Augustin l'avait déjà dit (5). L'homme libre, répète Anselme, a pouvoir et volonté, parce qu'il est dans l'ordre ; et ce pouvoir ne peut se perdre : on ne peut l'enlever à l'homme, pas plus qu'à l'ange ; nous conservons nos yeux dans les ténèbres ; ainsi conservons-nous raison et volonté pour connaître et garder la rectitude (6).

(1) *De Lib. Arb.* 1.
(2) *De Lib. Arb.* 3 et 2, et 13.
(3) *De Lib. Arb.* 1.
(4) Ibid 3.
(5) S. Aug. *De Lib. Arb.* II, 13, 36 et 37, col. 1260-1261.
(6) *De Lib. Arb.* 4.

Adam et Eve restèrent dans l'ordre, tant qu'ils ne cherchèrent pas leur volonté propre et ne voulurent pas sans ordre être semblables à Dieu (1), et ils avaient la liberté.

Ainsi (2) tandis que la liberté divine est parfaite « *a se* », la liberté humaine, même dans l'état de pure nature, était de création divine et ne pouvait rester parfaite qu'en gardant la rectitude ; mais elle le pouvait, puisqu'elle avait la raison pour se conduire et diriger ses tendances, et que cette raison lui indiquait le Bien, l'Ordre, la Justice. Cet *ordre,* que la théologie chrétienne imposait à la liberté, entre aisément dans le système d'Anselme ; il en est même la clef de voûte. En harmonie avec Dieu, qui est l'ordre, se trouve toute volonté juste, qui conserve l'ordre (3). Pour être heureux, le premier homme n'avait qu'à suivre l'ordre. La loi reste la même pour nous, et nous pouvons la suivre, si nous savons diriger notre raison et notre volonté. Quel que soit le nom qu'on lui donne, ordre, justice ou rectitude, elle est la directrice des actes humains, appelés vraiment libres ; toute volonté, qui manque à l'ordre, n'enfante que misère et néant. L'homme de rectitude n'est juste qu'en voulant ce que Dieu veut. Voilà l'unique justice, l'unique bien, l'unique bonheur. Loi singulièrement formelle, mais conforme au règne des Idées. Du moment où notre raison peut saisir par la pensée la Vérité en Dieu (4), pourquoi notre volonté ne l'atteindrait-elle pas ?

A quoi bon parler de rectitude surnaturelle ? (5)

1) *De Casu*, 4.

2) Cf. notre chapitre précédent. — *De Lib. Arb.* 14.

3) *Cur Deus.* I, 15.

4) Cf. *De Veritate,* 11 et 13.

5) Avec de Vorges, *S. Ans.* pp. 205 et sq. — Cf. Toner, *St*

Pourquoi voir là quelque chose comme la grâce sanctifiante de saint Thomas ? Il est évident qu'en augmentant la part de la volonté individuelle, les philosophes théologiens se croiront obligés de renforcer l'apport divin pour maintenir la balance. Mais si saint Anselme parle souvent de la grâce, sa notion de justice et de rectitude reste philosophique et indique qu'à son époque le naturel et le surnaturel ne sont pas encore distincts. Il lui suffit de proclamer que Dieu est la fin, l'objet de la volonté comme de la raison.

Etant donnée une telle loi morale, que signifie cependant le pouvoir de garder la rectitude pour la rectitude même ? Une morale de l'ordre s'affirme. Mais les conditions nécessaires pour accomplir des actes moraux restent assez obscurs. Que faut-il pour être libre ? Comment la volonté atteint-elle la rectitude ? Ici apparaît la confusion du libre et du volontaire. La théorie de la hiérarchie des êtres conformes à la hiérarchie des idées ne permet guère d'ailleurs une solution plus nette.

La volonté du cheval n'est-elle pas libre, puisqu'il n'obéit aux appétits charnels que volontairement ? Non, car dans le cheval, ce n'est pas la volonté qui agit, mais la chair toujours soumise à la nécessité. L'homme, dont la volonté est droite, n'est pas esclave de la nécessité ; il ne s'éloigne de la rectitude, que parce qu'il le veut (1). Aucune tentation ne peut vaincre la volonté droite ; elle n'y succombe que d'elle-même (2). L'exemple du mensonge, déjà étudié par

Anselm's definition of original sin (The Irish Theolog. quarterly Review, oct. 1908), pp. 425-426.

(1) *De Lib. Arb.* 5. — *De Ver.* 12.

(2) *De Lib. Arb.* 5 ad fin.

saint Augustin, est probant ; on peut toujours refuser de mentir, même pour sauver sa vie (1).

M. Vacherot a justement remarqué la puissance de cette volonté qui résiste aux tentations (2). Le juste d'Anselme, dit-il, n'est prédestiné à la justice que s'il l'exerce par sa volonté libre (3) ; et cette liberté, les forces internes ou externes peuvent l'attaquer et non la vaincre (4) ; s'il lui est difficile de garder la rectitude, difficulté n'est pas impuissance. Malheureusement, depuis le premier péché, la volonté est gênée par la tentation à laquelle elle ne peut résister sans la grâce (5), et entre la grâce et le péché, elle est tirée tantôt vers la rectitude qui mène à Dieu et tantôt vers le démon (6). La volonté, déclare Eadmer (7) est femme ; elle hésite sans cesse entre son mari légitime et l'adultère. Ainsi, capable par nature de garder la rectitude, elle ne le peut plus actuellement sans la grâce. Mais nous admettons avec Vacherot que cette grâce apparaît comme une illumination de la raison, éclairant la volonté (8). On peut voir les conséquences.

Loin de nous la pensée de supprimer la part de la grâce en faisant d'Anselme un pur métaphysicien. Mais nous constatons que les théologiens se sont emparés de ses textes dans deux sens différents ; les Jésuites y ont trouvé la capacité native dans la créature d'obéir ou de désobéir à Dieu, la tendance au

1) Ibid. — Cf. S. Aug. *Contra Mendac.* 20. Migne, 40, col. 546.
2) Vacherot. Th. lat. p. 34.
3) Ibid 33.
4) *De Lib. Arb* 6, col. 499 A. — et 7.
5) Vacherot, p. 33.
6) Ibid. p. 34. — Cf. *De Concord.* III. 4.
7) Eadmer, *De Simil.* 2 et 37.
8) Vacherot, p. 33.

bien ou au mal que rappellera plus tard le choix libre de la volonté nouménale kantienne ; les Jansénistes y ont découvert leur grâce efficace, sans laquelle nous sommes comme des paralytiques dont tous les membres sont disposés pour la marche, mais qui n'ont pas la force de marcher (1).

C'est qu'en effet les deux doctrines sont chez Anselme. Il a comme un éclair d'orgueil, quand il considère l'homme qui était libre et dont la volonté pouvait s'exercer sans contrainte (2). Il croit que c'est encore avec les hommes de bonne volonté que doit s'achever la Cité des Elus (3). « Ceux qui disent : « Convertis-nous, Seigneur, sont déjà en partie con- « vertis, parce qu'ils ont la volonté droite, parce qu'ils « veulent être convertis. » (4) Anselme a construit d'abord l'homme libre sur le modèle de Dieu ; seulement, cet homme n'est libre que s'il identifie sa volonté avec celle de Dieu ; on comprend que, dans ces conditions, il soit toujours capable de résister à la tentation (5), et que Dieu lui-même ne puisse lui enlever la rectitude (6), pas plus qu'il ne le pouvait pour Adam. Comment Dieu se contredirait-il lui-même ? Comment refuserait-il sa grâce ?

Aussi liberté et rectitude s'expliquent-elles logiquement dans l'hypothèse de la nature pure ou purifiée.

(1) *De Concord.* III 14 ad fin.

(2) *Mon.* 70 à 72. — *Cur Deus.* I. 18.

(3) Funke, op. cit. p. 92. « On lui reproche jusqu'à duns Scot « d'invoquer la nécessité du rachat de l'homme ». Funke signale le « *Volo tecum pacisci* » où la liberté et la nécessité divines doivent se concilier avec la liberté humaine. (*Cur Deus.* I. 10).

(4) *De Concord.* III. 6.

(5) Cf. Vacherot, p. 40. *De Lib. Arb.* 7.

(6) *De Lib. Arb.* 8.

« Notre destinée est entre nos mains, disait Chalcidius ; tout ce qui est de notre arbitre est spontanément nôtre. Mais il y a une prédestination dès l'origine, et qui n'est pas obligatoire puisque le choix de bien vivre est en notre pouvoir. » (1) Même inspiration ici. Le premier homme a péché par une faute de sa volonté. La puissance de la volonté consiste à vouloir ce qu'on veut, parce qu'on le veut et qu'on le peut (2). Or le démon a voulu en dehors de l'ordre être semblable à Dieu, non pas son égal, mais quelque chose de moindre que lui, et qui ne fut soumis à personne (3). L'homme créé pour le remplacer a péché de même, alors qu'il pouvait ne pas pécher (4), et ainsi il a échangé l'immortalité contre la mort, lot de la nature corrompue (5). La volonté libre du juste a donc consisté à rester conforme à la volonté divine, sans restriction ; ses fins personnelles ne pouvaient ni ne devaient s'en éloigner. Mais puisque la faute initiale a été commise, de quelle façon la volonté pourrait-elle encore atteindre la rectitude ? Le péché originel n'est-il pas une privation de justice ? Si l'on suppose qu'Anselme admet le libre arbitre comme un fait de conscience et de tradition, il faut accepter également que ce libre arbitre ne vaut plus que pour le mal (6), puisque pour le bien il faut la rectitude. Anselme répondrait : « Qu'importe, « pourvu qu'on soit avec ceux dont l'élection ne fait

1) *Comment. du Timée*, de Chalcidius, ch. 145, pp. 204-205; ch. 163, p. 218, 1-10.

2) *De Casu*, 27.

3) *De Casu*, 4, col. 333 B. *De Lib. Arb.* 2.

4) *De Lib. Arb.* 2, col. 249 A.

5) *Cur Deus*, II, 11.

6) Migne, I, p. 245.

« de doute à personne. » (1) Mais n'est-ce pas aboutir à cette grâce, dont les Jansénistes se préoccuperont ? N'est-ce pas dire que nous ne redevenons libres que par la grâce ?

Il est certain qu'Anselme a oscillé entre les deux thèses et qu'à la fin il abonde plutôt dans le sens de la seconde. Et en vérité elles ne sont pas contradictoires ; elles s'accordent avec le déterminisme platonicien, qui domine encore le XI[e] siècle. La volonté est libre, lorsqu'elle est conforme à l'ordre que lui dicte la raison ; il n'est pas étonnant que la grâce intervienne ; la volonté est libre et esclave, quand elle suit l'intérêt individuel, libre dans sa nature, esclave du corps auquel elle est liée et qui la subjugue. Le chrétien baptisé se retrouve dans les conditions du premier Adam ; il n'est esclave que s'il le veut, bien qu'il apporte en naissant un lourd héritage de corruption.

Malgré les modifications théologiques, malgré l'influence évidente d'Augustin, l'homme libre d'Anselme ressemble quelque peu au sage Stoïcien et au Juste de Boèce. Le Stoïcien est libre, lui aussi, et il le démontre ; mais sa liberté ne vaut que s'il est fidèle à l'ordre que lui dicte sa raison. Boèce assure le bonheur, même au milieu des tortures, à celui dont la volonté suit la droite ligne de la raison ; les méchants importent peu ; ils ne sauraient détruire l'ordre divin, et le mal qu'ils font ne retombe que sur leur volonté injuste. Anselme ne voit que le juste, qui est libre quand il a la rectitude de la volonté : mais ce juste est moins libre que ne l'était le sage Stoïcien. Celui-ci du moins avait l'orgueil de ne dépendre que de sa raison ; le juste d'Anselme n'a qu'une individualité

(1) *Ep.* I, 2, col. 1065 B.

apparente ; il doit confondre son intérêt avec l'idéal divin, vouloir ce que Dieu veut, faire ce que Dieu exige ; autrement sa volonté ne serait qu'une ombre de volonté, n'atteignant que l'injustice, le néant.

Anselme croit tellement à la nécessité de cette absorption volontaire du juste en Dieu qu'il n'admet de moralité que si la volonté obéit par amour de Dieu et non par crainte ou par intérêt. Quand les théoriciens de l' « *amour pur* » et les demi-jansénistes comme Gerberon se réclamaient de lui, ils n'avaient pas complètement tort. N'a-t-il pas dit : « Un « cœur droit, qui croit et comprend, n'est pas droit, « s'il ne veut pas de façon droite ? Une intelli- « gence droite ne suffit pas davantage ; il faut la « rectitude de la volonté gardée pour elle-même, et « non dans un autre but. » (1) Un second texte est plus explicite : « Il y a deux motifs de ne pas pécher, « l'un honnête et utile, l'amour de la justice ; l'autre, « mauvais et déshonnête, la crainte du châti- « ment. » (2) Vouloir vraiment, c'est agir pour la justice même, sans autre souci. Tour à tour, les théoriciens du « *pur amour* » et Kant puiseront dans cette doctrine.

Nous commençons à apercevoir la moralité et la grandeur de l'acte libre tel qu'Anselme le conçoit. Une telle morale n'est possible que pour des héros ou des saints. Peu d'hommes sont vraiment libres ; il y a peu d'élus (3). Plainte ou orgueil ? Malgré nous, nous

1) *De Concord.* III, 2. Cf. *Ep.* III. 125 ; *Ep.* III. 133 : « Ne « considérez pas tant vos actes, que ce que vous voulez. La « volonté droite est celle qui est soumise à la volonté de Dieu ».

2) *De Casu*, 24.

3) *Ep.* I, 2, à Odon : « On ne sait jamais si l'on est du pe- « tit nombre. »

pensons à Kant et à son idéal moral. Rectitude pour la rectitude même, devoir accompli par unique respect du devoir, quelle sympathie d'idées et même de formules. Nous n'osons insister. Mais, si pour Kant aucun acte absolument moral n'a peut-être jamais été accompli dans l'humanité, l'homme d'Anselme, sans la grâce, garde une liberté de nature qui n'a rien de rassurant, puisque toute action vraiment droite est difficile, sinon impossible.

II. — Nous sommes conduits aux mêmes résultats, si nous examinons le mécanisme de la volonté. La rectitude donne à la volonté, comme à la liberté, un sens terriblement limité. On sent que les idées de Justice, de Rectitude, d'Ordre, transformées par le Néoplatonisme, dominent tout le débat.

La volonté est, comme la raison, une force de l'âme, peut-être, dit Ostler, une raison pratique (1). Anselme considère d'abord sa fin ; puis, sans doute poussé par des objections, il ne parle plus que d'instrument, de tendances et d'usage (2). Cette distinction se trouve elle-même modifiée dans le « *De Similitudinibus* » ; ce qui tendrait à prouver l'embarras d'Anselme, quand il lui fallait passer à l'enseignement pratique.

La fin de la volonté, c'est le bonheur (3). L'accord est complet avec toute l'éthique chrétienne et surtout avec saint Augustin (4). La fin ultime du chrétien,

1) Cf. Ostler. *Die psych. des Hug. v. S. Viktor*, p. 174. — Cf. de Paule-Blachère. *Le péché originel*. Revue August. 1904, pp. 561-562 et sq.

2) *De Concord*. III. 11.

3) *De Casu*, 13.

4) S. Aug. *De Civ. Dei*, VIII. 4 à 8. col. 233. — *De mor.*

c'est la béatitude paradisiaque. Son propre bonheur se confond d'ailleurs avec l'ordre divin ; s'il veut droitement et librement, il suit la loi de sa vraie nature. Telle a été la situation d'Adam ; telle est celle du chrétien actuel avant le péché. Seulement Adam a voulu être semblable à Dieu (1), et le chrétien est entraîné par la chair. Or il est impossible d'arriver au bonheur sans la justice, et celle-ci est un don de Dieu (2). Le conflit surgit du jour où la volonté rationnelle peut hésiter entre le bien divin et le sien propre. Aussi Anselme est-il amené dans le *De Concordia* à tenter une analyse plus précise de la volonté. Au début, il n'a vu qu'une fin, l'union intime et éternelle avec Dieu de la volonté et de la raison humaines (3), union si conforme à son système ; et il a été tellement attiré par l'attrait invincible du Bien, qu'il a laissé en dehors les tendances des appétits charnels pour élever l'activité vers les hauteurs où il avait déjà élevé la pensée intuitive. Le problème de la chute de l'homme l'oblige à un examen plus analytique. Sa doctrine d'ensemble n'en sera pas changée ; il l'accommode seulement aux circonstances pratiques.

La distinction dans la volonté de l'instrument, des tendances et de l'usage a un caractère systématique, mais comporte des variantes (4). Dans le *De Similitudinibus*, on trouve une autre division, également tri-

Eccl. I, 3. Migne, 32, col. 1312. — *Confess.* X, 21 et 23, col. 791-793

1) *De Casu*, 13 ad med. col. 345 C.

2) *De Casu*, 14 et 20.

3) *De Casu*, 12, 13. — *Mon.* 70.

4) *De Conc. Virg.* 4. Variantes dans le *De Casu*, essence et acte; dans le *De Lib. Arb.*, instrument et œuvre; dans le *De Concord.*, instrument, tendances, usages. It. dans le *De Voluntate*.

naire, d'essence, volonté et science, plus proche de Scot Erigène et même de Proclus (1), et dont nous relevons des traces dans les *Lettres* d'Anselme. Mais la première division se lie mieux au système total.

L'instrument du vouloir est indéfectible ; il sert à vouloir, comme la raison à raisonner et la vue à voir (2). Organe, faculté, pouvoir ou sens ? La solution reste obscure. Identique chez tous, il est l'unique instrument qui permet de vouloir, comme la raison seule peut raisonner, et l'homme le possède toujours, qu'il veille ou qu'il dorme (3). Il se meut lui-même par ses propres tendances, et il met en action tous les autres organes dont nous nous servons, main, langue, vue, ainsi que les instruments extérieurs ; enfin c'est lui qui détermine tous nos mouvements volontaires (4). Sa puissance est marquée dans un exemple curieux (5) : « Que penses-tu, dit le maître, d'un homme « assez fort pour maintenir un taureau indompté, et « qui devient incapable de maintenir un bélier ? Sa « force, répond le disciple, reste la même, mais il s'en « sert plus ou moins. Or tel est l'instrument du « vouloir, qu'aucun obstacle ne saurait le vaincre ; « seule l'action peut être plus ou moins forte, suivant « qu'elle est voulue plus ou moins fortement. » « Quand la volonté, termine le maître (6), abandonne la rectitude, elle n'y est poussée par aucune « force étrangère ; mais elle se tourne vers ce qu'elle

1) Eadmer. *De Simil.* 153. Proclus. *Inst. theol.* 121, début. Scot Erig. *De praed.*, VIII. 1. col. 385.

2) *De Concord.* III 11. col. 534 C.

3) Ibid 535 B ; 535 C ; 536 C.

4) col. 537 A.

5) *De Lib. Arb.* 7. ad med.

6) Ibid. ad fin.

« veut plus fortement. » On pourrait donc croire à une volonté autonome ; car, même la rectitude disparue, la nature raisonnable garde son lot (1). L'instrument du vouloir subsiste, c'est-à-dire le pouvoir de conserver la rectitude de la volonté, pouvoir dont l'exercice était libre et facile pour Adam et les anges (2). Si l'homme pèche, que lui reste-t-il avec son instrument essentiel ? La faculté de pécher ? Mais elle n'est pas de l'essence de la liberté (3). Il n'a donc qu'un pouvoir négatif, avec une raison et une volonté incapables d'accomplir autre chose que des œuvres de néant (4). Autre restriction qui atteint la volonté du juste comme du méchant : « Celui-là est « plus vraiment l'auteur de tous les actes de la natu- « re ou de la volonté, qui crée la nature et la volonté « avec ses tendances sans lesquelles l'instrument ne « fait rien. » (5) Que reste-t-il dont puisse se targuer le pouvoir volontaire ?

Les tendances vont-elles fournir à la volonté ce qu'elle peut avoir d'individuel ? Les tendances (ou affects ou aptitudes du vouloir) (6) sont en nous, même quand nous dormons ; elles ne nous poussent jamais à vouloir la maladie ni la privation du sommeil, mais toujours à chercher le bonheur ; elles incitent le juste à vouloir sans relâche vivre selon la

1) « Quod suum est » *De Lib. Arb.* 3. col. 494 BC.

2) Ibid. col. 494 C.

3) *De Lib. Arb.* 2 et 3.

4) Ibid. 4.

5) *De Concord.* III. 11. fin. — Les difficultés ont dû amener Anselme à cette conclusion qui donne tout à Dieu.

6) « Affectus. affectiones — quas aptitudines in voluntate « possumus nominare affectiones ». *De Concord.* III. 11. col. 534 BC.

justice (1). Mais elles varient d'homme à homme. C'est que deux tendances générales se manifestent, d'où découlent le mérite ou le démérite ; on tend vers son intérêt et on tend vers la rectitude (2). La tendance à suivre son intérêt, par exemple à vouloir travailler pour mieux vivre, est inhérente à l'homme ; mais la tendance à la rectitude est séparable de la volonté. Or la première ne vaut que si elle se soumet à la seconde, si elle ne s'abaisse pas aux désirs qui tuent l'esprit (3). « Dieu les a ordonnées toutes deux « de telle sorte que la tendance à la rectitude serve à « la volonté pour gouverner suivant l'esprit et la « raison, et que l'autre obéisse en restant fidèle à son « intérêt. » (4) L'homme peut ainsi trouver un bonheur conforme à l'amour de soi et atteindre en même temps la justice qui réalise la gloire divine (5).

Tout s'explique. L'intérêt véritable consiste pour la volonté à suivre la rectitude que lui dicte la raison. Si la tendance à suivre notre intérêt, créée bonne dans son essence, abandonne la justice sans laquelle nous ne devons rien vouloir, elle nous fait courir après de faux biens qui ne conviennent plus à la nature raisonnable, et que nous ne pouvons plus ne point vouloir ; alors, nous tombons au rang des animaux (6). Notre volonté n'est plus libre, puisque le libre arbitre est inutile sans la justice (7).

1) Ibid. col. 534 C. — 535 B.

2) *De Concord.* III. 12. col. 537 B, et III, 11. pass.

3) Ibid. III, 12.

4) Ibid. III, 11. col. 538 D : « docente spiritu. qui et mens « et ratio dicitur ». expressions qui rappellent Proclus.

5) Ibid. col. 539 A.

6) *De Concord.* III. 13. col. 539 B. — S. Aug. *De Lib. Arb.* II, 19 et 20. col. 1268.

7) *De Concord.* III. 13. col. 539 C.

Intérêt ou justice, il n'y a en réalité pas de choix possible. En dehors de la rectitude, la tendance intéressée ne produit que des œuvres de mort ; nos inclinations personnelles n'ont de mérite que si elles retrouvent Dieu. Et qu'on ne dise pas qu'Anselme n'admet que la liberté du mal. Le mal n'est rien ; la volonté qui suit l'intérêt seul se crucifie elle-même, sans être libre. Le philosophe le répète sans cesse : la volonté injuste ne saurait créer du positif ; elle n'atteint, ne produit que du néant. Au contraire, si elle confond son intérêt avec celui de Dieu dont elle est l'image, la volonté trouve son objet et sa fin en trouvant Dieu. Etre libre en Dieu et avec Dieu, monter vers l'Un, le Bien, le Juste, ou ne pas être libre, descendre vers la chair, vers le mal, vers le néant : telle est la double voie. Peut-on parler de libre arbitre ? Ce qui frappe plutôt, c'est le besoin d'unité, si fortement opposé aux misères et aux dégradations de l'humanité actuelle. Honneur de Dieu, bonheur de Dieu, rectitude rigoureusement conforme à la volonté divine, c'est du saint Augustin peut-être. Mais comme on sent l'influence de l'Un néoplatonicien !

Reste l'usage de la volonté. Il serait encore nécessaire de le distinguer de l'*œuvre*. Car cette *œuvre* subsiste après l'acte qui passe (1). Mais si l'œuvre mauvaise laisse en nous sa souillure, nulle part Anselme ne se préoccupe de son caractère nocif. Elle n'est même pas un péché (2). Seule est coupable la volonté. Nous pouvons donc négliger l'œuvre et ne considérer que l'usage.

C'est dans l'usage que se manifeste vraiment la

1) *De Conc. Virg.* 4.
2) Ibid. pass.

volonté, bien que la *puissance existe sans l'acte* (1). On peut avoir la vue et ne pas voir la montagne (2), faute de lumière. L'usage existe, quand nous songeons à vouloir ; ainsi je veux lire ou je veux écrire (3). L'homme qui dort, juste ou injuste, a bien l'instrument, mais pas l'usage (4). Remarque pleine de conséquences, puisque, l'instrument subsistant, malgré l'absence de justice, l'homme ne pourra reprocher qu'à lui-même le mauvais exercice de sa volonté corrompue. Il a le libre arbitre ; il est seul coupable s'il ne profite pas de ce bienfait.

Mais l'usage est restreint ; car le dilemme est là ; ou suivre son intérêt conforme à l'intérêt divin, ou ne suivre que son intérêt. L'usage de la volonté idéale, la volonté de Dieu, des anges et des bienheureux, est facile ; il est libre de toute passion, de tout écart. Celui des autres, de ceux qui vivent dans le devenir, est en rapport avec la rectitude, obtenue ou non ; il est lié à leur foi, à leur amour et à leur connaissance.

Qu'Anselme ait vu dans saint Augustin la théorie de l'usage-habitude, rien de plus certain ; il reprend après lui le fameux aphorisme platonicien : c'est en jouant de la cithare qu'on devient cithariste, et il l'applique au juste (5). Mais ce qui le préoccupe surtout, c'est la fin de l'acte, c'est-à-dire la rectitude. Pour mériter il faut agir ; pour agir il faut savoir, à moins d'avoir, comme les Apôtres et les Prophètes, des

(1) *De Lib. Arb.* 3.

(2) Ibid. — *De Concord.* III, 11.

(3) *De Concord.* III, 11. La symétrie avec la vue et la raison est complète.

(4) Ibid. col. 536 C.

(5) *De Similit.*, 156.

illuminations subites ; et savoir, c'est avoir la foi qui appelle la grâce et la grâce elle-même (1).

Adam, dont le pouvoir égalait le vouloir, n'avait plus besoin pour avoir la liberté parfaite que de la Rectitude absolue et de la Justice qui sont Dieu même ; mais il ne pouvait atteindre l'égalité cherchée sans la Volonté supérieure ; il était dans l'alternative ou de vouloir sans pouvoir ou de pouvoir en renonçant au vouloir (2). Il lui suffisait pour faire un juste usage de sa volonté d'obéir à l'unique voix de sa raison. L'homme actuel, alourdi par la chaîne de son corps mortel, n'a pas perdu la liberté, mais seulement la puissance et la vigueur de cette liberté (3). Anselme le déclare après Scot Erigène ; aussi admet-il la possibilité de réaliser la justice, idéal de la volonté et de la raison, et d'arriver ainsi à la vraie liberté. Eadmer traduit assez bien la pensée de son maître dans le *De Similitudinibus*. Il distingue la liberté d'action, que tous veulent, la liberté d'intelligence que tous ne veulent pas, et la liberté de volonté droite que peu d'hommes veulent. Or, dit-il, ni la première ni la seconde ne valent sans la troisième ; mais si petite que soit cette dernière, le juste, qui sait comprendre ce qui lui convient, pourra, en voulant le bien, acquérir la liberté de connaître, de vouloir et d'agir (4).

Qu'est-ce à dire ? L'homme n'aurait-il la liberté absolue de sa volonté que lorsqu'il poursuit son intérêt personnel ? Toute la thèse d'Anselme s'insurge

1) *De Concord.* I. 3 ; I. 6. — *De Similit.* 156.

2) *De Concord.* III. 13. — Cf. Boutroux, *Science et Religion*, p. 283.

3) *De Lib. Arb.* 3 et 7. — Scot Erig. *De praedest.* VIII. 4. col. 386. — S. Aug. *De Trin.* VIII. 3. 5. ad med. col. 950.

4) *De Simil.* 183 ; Migne 159, col. 698 C.

contre une telle solution. La volonté qui s'attache à son propre bien est esclave (1) ; elle est dans le désordre et produit des œuvres qui, pour être négatives d'essence, n'en doivent pas moins être punies. A-t-on le droit d'en conclure que le libre arbitre ne vaut que pour le mal ? L'expression familière au philosophe, *d'usage spontané d'une volonté spontanée* (2), pourrait nous induire en erreur. Cependant, c'est le seul moyen pour lui de concilier sa magnifique ordonnance du Vrai et du Bien avec une nature humaine qui rêve une rectitude parfaite et qui trouve devant elle la douleur et le mal. Le dogme et saint Augustin ne permettent plus les solutions grecques qui laissaient à l'homme sa fière liberté. Malgré tout, Anselme croit à la valeur de la volonté droite ; il estime qu'avec la raison elle fait de nous des images de Dieu. Il lui faut bien parler du péché qui asservit la volonté ; il l'explique, qu'il s'agisse de faute originelle ou personnelle, par l'absence de justice et de rectitude, qui appartenaient à la nature normale. Il cherche avant tout à montrer ce que peut réaliser la volonté, avec son instrument, ses tendances et son usage. Toujours se dresse devant lui la Volonté divine, sa Justice, sa Rectitude.

On peut se demander où est le vouloir personnel, où est la liberté de l'individu ? Qu'est-ce qu'une personnalité, qui n'est faite que de discipline et d'obéissance ? Il est vrai que toute volonté qui s'anéantit en la volonté divine, acquiert la vraie liberté, une des quatorze béatitudes (3). Mais en quoi peut consister une telle liberté, et quel mérite personnel a-t-elle ?

1) *De Lib. Arb.* 3, 12.
2) *De Concord.* I, 3. — *De Conc. Virg.* 4.
3) *Ep.* IV, 9. — *De Simil.* 48.

Anselme a beau nous dire que la volonté est cause, qu' « elle peut ne pas vouloir, parce qu'elle est « libre » (1), qu'elle reste bonne dans son essence, même quand faute de justice elle est entraînée par ses appétits comme un pilote sans gouvernail (2). Il a beau nous assurer qu'elle reste *essentiellement* la même lorsqu'elle est juste ou injuste (3), avec un pouvoir dont l'essence est de Dieu. Cette volonté causale se trouve en fin de compte singulièrement restreinte. « L'homme, déclare le Docteur, fait le bien « par son libre arbitre quand la grâce com- « mande, et le mal par sa seule volonté propre. » (4) Puisque le pouvoir est bon, pourquoi notre volonté est-elle portée au mal ? C'est que la volonté a été entachée avec la nature même dans nos premiers parents (5). Peut-être, mais ne sommes-nous donc libres que pour le mal ? Même pas ; car la volonté en faisant le mal ne *produit* que le néant : ce qui ne prouve guère le libre arbitre. Mais où est la personnalité ? A quel titre la volonté est-elle causale, puisque son choix est limité au néant ou à Dieu qui l'absorbe ?

Anselme a cru que ce choix suffisait pour constituer le mérite humain. Il a une confiance aussi illimitée en la volonté droite qu'en la raison. Ses deux constructions de la connaissance et de l'action sont symétriques, et, toutes proportions gardées, rappellent les systèmes unitaires antérieurs. Même à la fin de sa vie, alors qu'il est obligé de résoudre la question

1) *De Conc. Virg.* 4 et 5.
2) *De Concord.* I. 3
3) Ibid. I. 7.
4) Ibid. pass.
5) *De Concord.* III. 13.

de la volonté déchue, il entonne encore un chant de triomphe en l'honneur des hommes au cœur droit, à la volonté droite, qui savent utiliser leur raison et leur foi pour parvenir à la vraie liberté (1).

(1) *De Concord.* III, 7. — Cf. *De Lib. Arb.* 5.

CHAPITRE IV

LA VOLONTÉ HUMAINE ACTUELLE

Parti de Dieu, et rêvant pour l'homme une volonté droite, jointe à une raison parfaite, Anselme constate pourtant la faiblesse de l'homme. Le mal existe et sous des formes multiples, mal physique, mal moral, mal métaphysique. Tandis que les Stoïciens le ramenaient à un fléchissement de l'intelligence, Proclus l'attribuait à une dégradation, et saint Augustin à la corruption de notre nature, et surtout de notre volonté « *qui fait le péché.* » (1) Après Augustin, le dogme est fixé à ce sujet : nous portons le poids de nos fautes et du péché originel, cause de tous nos maux. Mais il semble que pour lui le péché originel, qui a corrompu la race, soit comme une faute héréditaire qui nous serait étrangère ; et de là l'importance qu'il donne à la concupiscence et aux entraînements de la chair dominée par le sensible. En faisant le mal volontairement, l'homme de saint Augustin et de Plotin n'a pas l'intention de le faire (2). C'est la théorie néoplatonicienne, que l'universalité des êtres désire

1) S. Aug. *De vera relig.* XIV, 27, col. 153. — *Retract.* I, 13, 5, col. 604.

2) S. Aug. *De Lib. Arb.* III, 15, col. 1292. — Plotin. *Enn.* III, 3, 4.

Dieu, et qu'il y a en eux une appétition qui domine même les actes des méchants (1). Tous ces philosophes éprouvent le même embarras visible à concilier les visées de l'esprit avec les imperfections de notre nature.

Anselme voit, après Augustin, la source de tous nos maux dans le péché originel (2). Cette pensée du mal que l'humanité aurait pu éviter finit même par l'obséder dans ses *Méditations,* et par rendre sa doctrine plus dure et plus pessimiste (3). Les Livres saints, saint Paul et son maître sont là pour lui indiquer la faute initiale qui a interdit le bonheur parfait. Il croit avec eux à la corruption corporelle, à l'éternelle lutte entre le monde du sensible, des désirs et des passions, et une volonté qui devrait les dominer. Vouloir est nôtre, désirer n'est pas nôtre (4). Mais l'unique mal réside pour lui dans la volonté. Avec une logique rigoureuse, il explique toute la faiblesse humaine par la défaillance de la volonté. Faute d'Adam et fautes personnelles sont dues à la volonté. La douleur physique n'est rien. La concupiscence, contrairement à saint Augustin, n'est pas mauvaise par elle-même (5). Seule la volonté fait le mal, dont seule elle sera punie (6). Le célèbre : *In quo omnes peccaverunt* se ramène à la faute de la volonté d'Adam, volonté dans

1) S. Denys, *Des noms divins*, version de Scot, ch. 4, col. 1142-1143.

2) *Cur Deus*, II, 11 : « Non puto mortalitatem ad puram, « sed ad corruptam hominis naturam pertinere. »

3) Ex. dans la *Méditation Miserere*, si toutefois elle est authentique.

4) Cf. Vacherot, thèse lat. p. 42.

5) *De Concord.* III, 13, ad fin. *De Conc. Virg.* 7.

6) *De Conc. Virg.* 4.

laquelle tous ont péché, puisqu'en lui était toute la nature humaine. Tant que l'enfant n'a pas dans l'embryon l'essence de la volonté raisonnable, il n'a pas le péché de nature, qui est le mal de nature (1) ; mais il acquiert en même temps que la volonté raisonnable une faiblesse naturelle qui en gênera l'exercice. La faute volontaire d'Adam a passé de la corruption de sa volonté à celle de sa nature, et chez ses descendants la corruption de la nature mène forcément à celle de la volonté. En procréant, Adam a soumis tout ce qui était sous la direction de sa volonté raisonnable aux conséquences de ses propres actes (2) ; et tous sont en lui « *causaliter vel materialiter.* » (3) Mais si tous sont en lui, ils n'en restent pas moins des personnes distinctes (4), et chacun recevra son fardeau.

Si nous nous arrêtons à ce péché de nature, en le dégageant autant que possible de son aspect théologique, nous remarquons qu'il consiste dans un défaut, une *privation de justice* (5). On dirait, suivant l'expression de Malebranche, une maladie héréditaire qui peut s'atténuer. Voyons son origine et ses conséquences.

L'origine est dans la volonté d'Adam, et uniquement en elle. L'homme, d'après saint Anselme, devait compléter le nombre des élus de l'Eternelle Cité, à la

1) Ibid. 7.

2) Ibid. 10.

3) *De Conc. Virg.* 23, col. 454 B. — Ce « materialiter » sauvegarde l'origine humaine du Christ non soumis à la volonté d'Adam.

4) Ibid. : « in ipsis personaliter sunt », ce qui indique au moins l'intention de garder nette chaque individualité. — Ibid. 25.

5) Ibid. 29 « absentia justitiae debitae ». — « egestas ». *De Conc. Virg.* 23 et 7.

place du démon, et il a commis la même faute que celui-ci. Il a voulu être plus qu'une image de Dieu et réaliser la plénitude de sa nature, qui consistait dans l'excellence de l'intelligence et de la volonté (1). Il a eu son vouloir-vivre personnel ; et sa chute a été la conséquence d'une ignorance et d'une recherche de bonheur impossible (2). C'est donc un péché de volonté propre, un péché d'orgueil, avait déjà dit Scot (3). A la question posée dogmatiquement : « *Cur voluit, quod non debuit ?* » (4) la seule réponse est qu'il a pu le vouloir, comme le démon : solution assez simpliste, mais à la fois psychologique et métaphysique. L'unique mal qui accable l'humanité vient de cette volonté, diminuée, viciée dès l'origine. Le péché originel est *l'absolute peccatum* (5), qui a alourdi la nature sans s'augmenter à travers les âges (6). Qui ne voit ici l'arrangement chrétien des dégradations néoplatoniciennes ? Nous nous trouvons en face d'une nouvelle explication du mal métaphysique, qui pose la volonté humaine forcément imparfaite et limitée, mais désireuse de secouer ses chaînes ? L'expression : « *absence de justice* » (7) est caractéristique. Pour Anselme, la chute d'Adam a déterminé un manque de biens, et par suite la soumission au sensible et au charnel

1) *De Casu*, 4, col. 333 BC. Cf. Scot Erig. *De praed.* XIV, 4, col. 411.

2) *De Casu*, 13.

3) *De Conc. Virg.* 3 et 4. Scot. Erig. *De Div. nat.* V, 28, col. 933 B et sq. — V. 29. — *De praed.* VI, 3, col. 382 et II, 1, col. 360. S. Aug. *De Lib. Arb.* II, 18, col. 1017. Scot s'en réclame.

4) *De Casu*, 3.

5) *De Conc. Virg.* 3.

6) « Est idem in omnibus ». *De Conc. Virg.* 24 et 25.

7) *De Conc. Virg.* 5, ad fin.

dont l'homme ne saurait se relever complètement en cette vie, même avec la grâce. Ces biens dont l'homme est privé, nous l'avons vu, c'est la conformité de notre raison et de notre volonté à la Vérité, à la Justice, à l'Ordre. Nous ne pouvons les reconquérir qu'en dominant le sensible, en le soumettant à l'esprit. Nous sommes affaiblis, bien loin de l'idéal de rectitude ; mais notre nature n'est pas franchement mauvaise.

Les conséquences du péché originel sont analysées par Anselme avec le souci perpétuel de concilier l'ordre divin avec la volonté humaine restée libre. Le philosophe profite habilement d'exemples puisés dans les mœurs féodales. Dieu est un roi dont l'honneur a été lésé. Quoi d'étonnant si les enfants du coupable sont réduits à l'esclavage ? N'est-ce pas le spectacle ordinaire des vicissitudes humaines ? « Si un homme « et sa femme, parvenus à une grande dignité et à de « grands biens, non d'après leur mérite, mais unique- « ment par grâce, commettent ensemble un crime « d'une inexcusable gravité, et s'ils sont justement « réduits en esclavage, qui soutiendra que leurs « enfants, engendrés après leur condamnation, ne « doivent pas encourir la même servitude ? » (1) De même nous sommes réduits par la faute d'Adam à la misère et à la privation de la béatitude (2). En face de nous est Dieu, « le riche possesseur d'une pierre « précieuse qu'il a laissé un instant ternir par un « orgueilleux ; il est sage pour lui de la garder désor- « mais intacte de toute souillure. » (3) Mais le but d'Anselme est évident. Il cherche l'entente entre l'honneur divin et l'homme libre, quoique déchu :

1) *De Conc. Virg.* 28.
2) Cf. *De Casu*, 4. sur la faute du démon.
3) *Cur Deus*, I, 19.

« *Volo tecum pacisci.* » Ne faut-il pas avec des hommes compléter la cité future ? Aussi, après avoir déclaré que le mal n'est rien de positif et que seule est mauvaise la volonté perverse, il sauvegarde encore l'essence du vouloir, qui, n'ayant qu'un manque, une absence de justice, reste susceptible de pardon et de guérison. Bien mieux, et on ne l'a pas assez vu, il explique comment la dette ancestrale qui rejaillit sur chaque volonté naissante a été payée par un innocent, l' « *insons* », qui venu matériellement d'Adam, n'a pas eu une volonté soumise au chef de la race, et par conséquent s'est trouvé aussi juste qu'Adam avant le péché (1). Roscelin, dans sa violente critique, n'a certainement pas compris la pensée d'Anselme : c'est une folie, disait-il, de dire que Dieu ne pouvait sauver les hommes que par le fils d'une femme (2). Folie, non ; mais habile artifice d'un philosophe-théologien, qui se préoccupe de tout subordonner à sa synthèse métaphysique, la faute de l'homme libre au début, la satisfaction par le Christ libre dans son origine, et les conséquences pour une humanité qui peut espérer recouvrer la liberté perdue.

On peut s'étonner seulement qu'Anselme ne pousse pas sa doctrine jusqu'au bout, et n'établisse pas en fin de compte une restauration finale de la nature humaine aux derniers jours du monde. Scot avait eu cette audace (3) de tirer les conséquences entières de son réalisme. Anselme est plus asservi au dogme et lui sacrifie au moins ici le réalisme qu'on lui a tant reproché.

1) *De Conc. Virg.* 11.

2) Cf Picavet. *Roscelin.* p. 76 et appendix. XX. pp. 132-133. Migne 178. col 357-372.

3) Scot Erig. *De praed.* XVI 1 et 2. col. 417-418.

En tout cas, une partie du mal s'explique par la faute involontaire, qui tombe sur l'enfant, sitôt qu'il est doué d'une âme raisonnable, et d'une volonté viciée dès l'origine et incapable de se guérir seule (1). Vraisemblablement, l'enfant tient d'Adam, non seulement son corps, mais l'héritage de l'âme et spécialement de la volonté. Anselme paraît moins embarrassé que saint Augustin sur l'origine de l'âme (2) ; et ses textes nous semblent traducianistes (3). Blachère croit trouver dans le *De Conceptu* la théorie de la création immédiate des âmes par Dieu (4). En réalité, le Docteur met seulement à part le Christ dont la volonté n'est pas soumise à Adam (5). Sans doute, la méditation *Miserere,* où la concupiscence joue un rôle considérable, semble indiquer que notre âme perdrait sa pureté initiale en venant se loger dans le corps, comme le bon vin se corrompt dans un vase malpropre (6). Mais la méditation est suspecte et contredit le reste de la doctrine. Peut-être Anselme croit-il à l'emboîtement des germes ou à l'apparition tardive de l'âme raisonnable, comme plus tard saint Thomas. Nous n'avons aucune donnée précise à ce sujet.

1) De là cette dureté que nous avons déjà signalée pour les enfants morts sans baptême.

2) Cf. les 3 hypothèses de S. Aug. à ce sujet : *De Genes. ad litt.* X, 3, col. 410. Ailleurs, Aug. donne 4 hypothèses : *De Lib. Arb.* III, 10, col. 1208.

3) Par ex. *De Conc. Virg.* 4.

4) *De Conc. Virg.* 11. Cf. Blachère, *Le péché originel.* Revue August. Janv. 1905, p. 241 et sq.

5) *De Conc. Virg.* 12.

6) Med. *Miserere* § 14. Le texte du *De Concept. Virg.* 7 : « Cum habebit animam rationalem », ne prouve pas la création immédiate de l'âme.

Ce qui est plus clair, c'est que le mal originel tombe sur la volonté qui a manqué à l'ordre et qui doit rétablir l'ordre. Ainsi chez Platon, l'innocence de l'âme n'était recouvrée que lorsque tout membre pécheur avait payé sa dette. Or le dogme a rendu la dette si grande que l'humanité ne peut la payer. Le problème de la satisfaction est, chez Anselme, lié philosophiquement à la doctrine de la chute, et sa métaphysique est en progrès sur la thèse augustinienne, qui acceptait le rachat de l'homme captif du diable. A cette théorie romanesque, Anselme substitue le premier l'idée de l'honneur divin réconcilié avec la nature humaine par la volonté pure du Médiateur, seul susceptible de payer la dette ; et la solution qu'il apporte, si elle nous laisse dans le domaine théologique, nous explique au moins les visées d'Anselme, et la forte contradiction entre la volonté idéale qu'il rêve et la volonté actuelle qui porte la peine d'un mal qu'elle n'a pas voulu.

Le fameux dilemme : *aut satisfactio aut pœna* (1) a attiré l'attention des théologiens et des jurisconsultes. Mais il intéresse aussi le psychologue et le métaphysicien.

Funke, Heinrichs, parmi les contemporains, et avant eux Hoehne, Cremer, ont vu dans la théorie d'Anselme une application du droit de l'époque. Cremer (2) et Blot y ont trouvé le droit germanique. Anselme était certainement au courant du droit de compensation qu'on étudiait partout, surtout en

1) *Cur Deus*, I, 13 fin ; I, 14, et surtout I, 15, col. 381 A.

2) Cf. Heinrichs, op. cit., à propos de Cremer, p. 71 et p. 106, n. 2. — Blot, *Etude comparative de l'idée de satisfaction dans le Cur Deus de S. Anselme*, etc.

Italie, dans les écoles de droit. Mais Heinrichs remarque justement que le système de la compensation n'explique pas complètement la satisfaction. « Dans « le droit germanique, dit-il, l'amende devait être « l'expression, le signe du sentiment qui honore, tan- « dis qu'Anselme cherche la compensation dans la « plus-value de l'honneur réel. » (1) Peut-être y a-t-il en même temps chez le Docteur un souvenir de l'*acceptilatio* romaine (2) ! L'*acceptilatio* amenait l'extinction de la dette, de plein droit, à l'égard de tous les désintéressés et d'une manière définitive. Or l'Eglise suivait surtout le droit romain ; et à vrai dire les lois germaniques et romaines se rencontraient souvent dans les jugements religieux (3). Cette solution mixte paraît la plus juste.

Mais si Anselme, en progrès sur saint Augustin, Isidore de Séville et Grégoire le Grand (4), a substitué au droit de Satan une solution éthique et surtout juridique d'une originalité incontestable, malgré les efforts de Funke pour en découvrir les germes vagues dans Bède le Vénérable (5), il n'a pas négligé le point de vue logique et métaphysique. Funke lui sait gré d'avoir considéré dans le péché *l'offense envers Dieu*, et d'avoir eu une connaissance plus pure de l'idée divine, une conscience plus pure de Dieu (6) :

(1) Heinrichs, ibid. p. 78.

(2) Gérard, *Manuel de Droit romain*, p. 711.

(3) Cf. de Savigny, *Hist. du droit romain au M.-Age*, tome I p. 103 et p. 107.

(4) S. Aug. *De Lib. Arb.* III. 10. 31 ; Migne 32. col. 1286. — *De Trin.* XIII. 12. 16. Migne, 42. col. 1026. — Isidore de Séville, *Quaest. in Genesim*, ch. 28. 3. Migne, 83. col. 267. — — S. Grégoire. *Morale*. 17. 30. 46. Migne 76. col. 233.

(5) Bède, cf. Migne 93. col. 471.

(6) Funke, op. cit. pp. 87-88.

« Le principe de métaphysique, contenu dans le « *Cur Deus* » I, 10 : *Volo tecum pacisci* », amène « comme conséquence les idées de nécessité et de « liberté en Dieu, sans lesquelles le traité n'existe-« rait pas. » (1) Hoehne trouve au contraire qu'Anselme rabaisse Dieu (2). Le terme de satisfaction viendrait de Tertullien qui aurait cherché en homme de droit à faire adopter le mot dans une autre acception qu'on ne le faisait de son temps, c'est-à-dire : 1° comme paiement d'une dette à un créancier ; 2° comme prières pour s'excuser d'un acte téméraire ; 3° comme châtiment pour obtenir grâce ; mais au lieu de considérer la satisfaction « *per se* », Anselme se serait soucié avant tout de la grandeur de l'homme (3). Hoehne remarque que si, chez les anciens, l'*insons* qui s'offrait en sacrifice représentait la race, ici la satisfaction est tirée du rôle sacerdotal du Christ, et par conséquent de Dieu plutôt que du droit (4). Les deux idées d'honneur et de peine, dit-il, dominent l'ensemble (5).

Toutes ces solutions contiennent une part de vérité, et ne se contredisent qu'en apparence. Il est certain qu'il y a un rapport intime entre la satisfaction vicaire exposée par Anselme et les mœurs du Moyen-Age adaptées à la législation romaine (6). Il est non moins exact qu'un principe métaphysique domine

1) Ibid. pp. 134 à 136.

2) Hoehne, op. cit. p. 45 : « Un peu plus, Dieu ne descendrait vers la créature que par crainte que l'homme ne subit « aucun dommage, parce que l'honneur de Dieu a été lésé. »

3) Hoehne, p. 42.

4) Ibid. pp. 49 et 50.

5) Ibid. p. 36.

6) Comme l'indique fort bien Schmidt, *L'Eglise d'Occident*, p. 166.

toute la thèse. Ce principe déjà signalé, c'est le principe de perfection, qu'Anselme applique d'abord à Dieu, puis qu'il transporte au monde du réel, après les Néoplatoniciens et saint Augustin. Funke et Hoehne ont raison tour à tour, parce que le philosophe a exalté tour à tour l'homme et Dieu. L'humanité, distincte de Dieu, a péché et reste passible des conséquences de sa faute ; elle ne peut redevenir juste dans son ensemble (1). Les Evangiles déclarent qu'il y a des élus et des réprouvés. Mais la dette a été payée, et chacun peut espérer, malgré la transmission du mal héréditaire, retrouver la justice et la liberté avec l'exercice de la volonté.

L'idéal de la volonté humaine reste la volonté du Christ, qui a payé la dette (2), et qui est à la fois une victime et un exemple. C'est le pur homme, vraiment libre et vraiment juste (3), non soumis à la volonté d'Adam pécheur (4). Ainsi, il souffre et meurt par un effet de sa volonté (5). La satisfaction de sa volonté parfaite permet à tous de réaliser le rêve manqué par Adam, c'est-à-dire la possession d'une volonté droite et libre. Sans doute, la nature pécheresse subsiste en nous, avec l'alourdissement du corps et la mortalité. Mais qu'on n'oublie pas que ni la douleur ni la mort ne sont de vrais maux ; le baptême guérit

(1) Nous avons déjà signalé le désaccord avec Scot, qui réconcilie la nature humaine avec Dieu.

(2) Pour la dette, cf. *De Casu*, 14, 15 ; pour l'honneur de Dieu, *Cur Deus*, I, 13 ; pour la mesure de la satisfaction, *Cur Deus*, I, 20 ; pour la grandeur nécessaire de *l'insons*, *Cur Deus*, II, 6 et 7.

(3) *De Conc. Virg.* 7 ad fin.

(4) Remarquer l'expression employée à propos d'Adam : « *Voluntas propagandi* ».

(5) *Cur Deus*, II, 10 et 11.

la faute de la volonté. Il dépend donc de nous de construire la cité future, faite de volontés justes qui amélioreront l'humanité avant sa fin terrestre. Voyons ce que peut notre volonté individuelle, et quelle est sa liberté actuelle.

Le péché originel est formel, et non matériel, puisqu'il ne vient que de la transmission d'une volonté raisonnable corrompue par le péché (1) ; il salit l'âme (2). Le corps est devenu semblable aux corps des animaux irrationnels, soumis à la corruption et aux appétits charnels (3) ; mais il ne fait pas le mal. L'animal ne fait pas le mal, malgré ses appétits naturels. De même notre chair, nos passions ne deviennent mauvaises que par le consentement de la volonté (4). L'enfant ne contracte la tare originelle que lorsqu'il a la volonté raisonnable ; il ne péchera que lorsqu'il consentira au mal. Puisque le Christ a satisfait pour lui, il peut ne pas pécher. Le mal unique réside en sa volonté actuelle, moins libre que celle d'Adam, mais lavée par le baptême. Ses péchés sont personnels ; ils sont dus au vice de la personne. N'oublions pas que le mal n'est rien en lui-même ; car il est une donnée physique, et à ce titre une création divine, bonne dans sa nature. Seule est mauvaise la volonté pécheresse. Tout dépend donc de l'homme, non pas de l'œuvre qu'il accomplit, mais de son intention. L'homme pèche, parce qu'il ne se propose

(1) *De Conc. Virg.* 7.

(2) *De Concord.* I, 7. Comparer au *De Simili*, 185. « Dieu « n'a pas horreur du péché en lui-même, mais parce que là « n'est pas la justice qu'il voudrait y voir. »

(3) *De Conc. Virg.* 2.

(4) Contrairement à S. Augustin et à Proclus, pour qui les penchants de l'animal mortel sont causes des maux qui nous frappent (Proclus, *In Tim.* 25 b.).

plus comme but que son intérêt, parce qu'il cède à la chair, en oubliant qu'il ne devrait vouloir que la justice. Son intention est la seule chose qui ait de la valeur. « On ne ment pas, si l'on n'a pas l'intention de « mentir. » (1) — « On peut vouloir des choses mau- « vaises pour leurs conséquences bonnes. » Ainsi se trouve en germe la doctrine de l'intention que développera la morale d'Abélard, et que reprendront les casuistes avant Kant. Anselme ne se préoccupe d'ailleurs que de la souillure de l'âme, et s'il pense à la nocuité, il ne l'envisage que par rapport à l'ordre divin.

Mais la volonté est-elle capable d'intentions réellement bonnes ? Est-elle libre encore, même quand elle est purifiée par le baptême ? Ou n'est-elle capable par elle-même que de pécher ? C'est la volonté seule qui vaut. Que vaut-elle ?

Heinrichs trouve dans l'acte du péché, tel que l'indique Anselme : 1° un acte physique de la volonté résultant de lois nécessaires qui mettent en exercice les tendances spirituelles de l'homme ; 2° une libre détermination de l'homme vers un bien positif, incompatible avec la soumission personnelle à Dieu, et 3° le détournement de Dieu (2). Le deuxième élément serait l'essence de l'acte mauvais (3). Mais l'homme a-t-il la liberté de se déterminer ? Anselme pour le démontrer reprend à la phraséologie classique la théorie des futurs contingents distincts des futurs nécessaires, avec des exemples empruntés probable-

1) *De Lib. Arb.* 5.

2) Heinrichs, op. cit. p. 76, note 1.

3) *De Conc. Virg.* 15. — Cf. Turmel, *La question du péché originel*, Revue d'Histoire et Littér. Relig. p. 515.

ment à Boèce (1). Il éprouve une peine infinie à concilier l'acte libre avec la prescience et la prédestination divines. Aussi incapable que ceux de son époque de faire la psychologie de la volonté, il accepte cette faculté comme un pouvoir libre, à vrai dire, mais qu'il faut accommoder à la volonté divine ; la liberté qu'il nous donne est à la fin et non au début du vouloir. On est libre quand on obéit à Dieu ; on n'est pas libre, si l'on obéit à sa volonté propre ; et pour obéir à Dieu, la grâce est nécessaire, comme l'avait déjà expliqué Augustin luttant contre Pélage (2). Or le chrétien d'Anselme peut toujours avoir la grâce, à condition d'avoir la foi et la bonne volonté. L'exemple des herbes bonnes et mauvaises que nous offre la terre est suggestif ; les herbes salubres ne nous servent pas sans semence et sans travail ; ainsi la foi amène la grâce, qui permet à la volonté de recouvrer ou de gagner la rectitude (3). Anselme est moins dramatique que Scot faisant appel à la lumière divine pour guérir la volonté malade (4) ; mais il est trop hanté par sa métaphysique des idées pour ne pas asservir à son système intellectualiste la volonté elle-même.

Comme chez tous les Platoniciens, la volonté n'a que deux voies à suivre : celle des idées que lui dicte la raison et qui la mènent au bonheur, ou celle du sensible qui la rend esclave et la conduit au mal et au néant. Qu'elle s'élève donc vers les idées, elle fera le bien. Mais elle ne s'élève qu'avec la grâce ; elle est

1) Cf. Boèce, *De Consol. phil.* 5. Migne 63, col. 838 et sq. — *De interpr.*, Migne 64, col. 545 et sq. — Cf. les catégories du pseudo-Augustin.

2) Erdmann, op. cit. p. 281.

3) Voir notre chapitre sur la raison et la foi.

4) Scot Erigène. *De praedest.* IV, 8, col. 374. Comparer avec le *De Concord.* III, 7.

comme le pauvre auquel le riche offre le vêtement qui lui est nécessaire (1). N'a-t-elle donc le libre arbitre que pour le mal, réalisable par ses seules forces ? Serait-ce encore le libre arbitre ? Cette solution a été envisagée tour à tour par Pierre Lombard et saint Bonaventure (2), et on sait le parti qu'en a tiré Luther pour son *liberum arbitrium servum* (3). Mais, si nous l'avons bien compris, Anselme se préoccupe presque uniquement du juste dans le passé et dans le présent. Sa logique rigoureuse, qui laisse dans l'ombre la volonté du méchant et son œuvre négative, rappelle plus le stoïcisme et Boèce que saint Augustin. Le sage stoïcien proclamait aussi sa croyance au libre arbitre ; mais pour être libre il devait suivre sa raison et réaliser la justice intègre. Boèce admirait la liberté de l'homme raisonnable en face du méchant désarmé : sans doute, disait-il, « les puissances cé« lestes ont un intellect plus pénétrant, une volonté « plus pure, un pouvoir plus parfait de se porter à « ce qu'elles désirent » ; (4) mais le juste est libre, parce qu'il a la réflexion libre précédant la tendance (5) ; sa conformité à la raison lui donne seule le pouvoir réel.

Anselme admet la puissance du vouloir comme une réalité métaphysique (6). Il a soin de distinguer la potentialité de l'actualité. Le pouvoir ne se perd

1) *De Conc. Virg.* 15. — Cf. Gaillard, op. cit. p. 125.

2) Pierre Lombard. *Sentent. II, dist.* 25. § 11 à 13. Migne 192, col. 708-709. — S. Bonav., *Sentent.* II. *dist.* 28. *dub.* 3. Ed. Vivès, III. p. 285.

3) Remarquer également la concordance sur la nature de la foi.

4) Boèce. *De Consolat. phil.* V. prosa. 2. Migne, 63. col. 836.

5) Id. *De interpret.* sect. 3. Migne 64. 492 c. 493 a.

6) Erdmann. op. cit. p. 282.

jamais, même lorsque le péché empêche d'atteindre la justice. Comme dira duns Scot, rien n'est tant au pouvoir de la volonté que la volonté même ; et elle est la seule cause efficiente qui détermine le mérite ou le démérite, qui donne la puissance réelle ou ne produit que le néant. Mais ce pouvoir est lié à la raison ; soumis dans le *De Voluntate* (1) aux mêmes catégories que la raison, il apparaît partout ailleurs en fonction de cette faculté. Né en même temps qu'elle et également enchaîné au corps, il subit le même manque initial de justice ; s'il s'en relève, il n'a rien à attendre du sensible auquel il demeure attaché. Qu'il est difficile d'être libre, juste et raisonnable ! La volonté prise entre deux déterminations, celle de l'idée et celle du sensible, peut-elle réellement choisir ? Même si elle le pouvait, où serait notre mérite personnel, puisque rien dans le bien que nous faisons n'est vraiment notre œuvre, mais celle de Dieu ? (2) Et elle ne le peut pas. Ou sa raison lui dicte le devoir et l'illumine, décidant ainsi la volonté à l'obéissance ; ou la raison reste silencieuse, et elle descend vers le monde inférieur. Parti de la volonté divine, Anselme a facilement expliqué la volonté libre idéale de l'homme ; il ne peut plus que balbutier, quand il atteint la volonté de l'homme actuel ; il cherche vainement à lui maintenir un caractère d'individualité qu'il lui a enlevé le long du chemin.

Cette contradiction est des plus frappantes dans le *De Concordia*, où il s'agit de défendre la liberté en face de la prescience, de la prédestination et de la grâce. Anselme ne trouve aucune idée originale pour se tirer d'embarras. Ce qu'il n'emprunte pas aux Néoplatoni-

1) Le *De Voluntate* n'est probablement pas d'Anselme.
2) *De Concord.* III, 14. début.

ciens et à Boèce (1), il le cherche chez saint Augustin. Mais Scot et Gottschalk ont déjà interprété saint Augustin, et il semble bien que le Docteur hésite entre les deux.

« Par sa prescience, a dit Scot, Dieu prévoit les « péchés des hommes, il ne les crée pas. Rien ne nous « empêche de ramener à notre Créateur les mouve- « ments de notre âme. » (2) — « Dieu, répète Ansel- « me, sait d'avance mon *agir* et non mon acte qui « résulte de mon libre arbitre » (3) ; et ailleurs : « Personne n'est juste par nécessité. » (4) Mais lorsqu'il déclare que Dieu éprouve plus de mal et opère un plus grand miracle en rendant au pécheur la droiture de la volonté qu'en ressuscitant un mort, n'est-il pas plus près de Gottschalk que de Scot ? (5) Admettre la prédestination des bons et des méchants en raison directe de l'usage qu'ils auront fait de leur libre arbitre, c'est s'éloigner de Scot qui n'a cru qu'à l'unique prédestination des bons. Anselme paraît accepter en fin de compte la double prédestination et donner à la grâce un rôle immense dans le mérite humain (6). Cette question de la grâce reste d'ailleurs très obscure, à cause de sa transposition chrétienne dans une philosophie où les Néoplatoniciens comme Proclus et Jamblique n'avaient pu lui faire une place suffisante. Anselme a certainement plus de confiance que Gottschalk en la raison et la volonté humaines ;

1) Plotin. *Enn.* III. 2. 10. — Boèce. *De Consol. phil.* V. prosa. 4. col. 846 et 853.

2) Scot Erig. *De praedest.* VIII. 7. col. 388. Scot se réclame de S. Aug., *De Lib. Arb.* III. 4. Cf. Migne. 32. col. 1275.

3) *De Concord.* I. 3 et I. 5 ; I. 7 ; I. 10.

4) *De Concord.* II. 3.

5) *De Concord.* III, 14.

6) *De Concord.* II. 2.

seulement son système l'oblige à soumettre l'homme libre, qui n'est qu'une image, à son Dieu qui a la liberté parfaite. Pour combler l'abîme, il introduit la grâce, comme saint Augustin, et par là il restitue à sa philosophie le caractère théologique qu'il avait un peu laissé dans l'ombre.

Il n'en reste pas moins vrai qu'à ses yeux la volonté normale constitue la moralité, et que c'est la raison qui dirige la volonté, comme chez Boèce et les Néoplatoniciens. Il néglige l'affectivité, les passions, la concupiscence qui n'est d'elle-même ni bonne ni mauvaise et qui ne devient pernicieuse que si la volonté adhère à sa corruption. Le besoin d'ordre, d'unité, qui est partout si caractéristique, pousse Anselme à faire de la tendance affective un je ne sais quoi dont la volonté forte peut et doit s'éloigner. L'amour de soi est le lot de l'homme injuste qui n'est pas libre et ne sait pas vouloir. « Tous les hommes cherchent le « bonheur ; mais la volonte du bonheur n'est pas le « bonheur. » (1) Dieu a donné à l'homme la volonté et la raison pour se conduire ; mais celui-ci « est « descendu vers les biens qu'il ne pouvait pas ne « pas vouloir, faute des biens véritables qui conve- « naient à sa nature raisonnable ; il s'est tourné vers « les faux biens de la brute que lui suggéraient ses « appétits corporels, et il les veut sans ordre. » (2) Ainsi toute la moralité se ramène à l'ordre, et le juste ne trouve cet ordre qu'en abaissant le corps de mort qu'il traîne. Mais qui ne voit que dans une telle recherche la volonté ne saurait suffire. Il faut la grâce divine ; elle seule peut rétablir l'équilibre. Si la raison s'écartant du sensible atteint intuitivement

1) *De Concord.* III. 13.
2) Ibid. pass.

Dieu, la grâce permet à la volonté de se conformer à l'ordre en suivant étroitement la volonté divine (1). Seul le Chrétien peut être moral. On se demandera toutefois où est sa personnalité, où est sa liberté de choix, puisqu'il n'est pas libre de pécher ou non, qu'il ne crée rien s'il fait le mal, et qu'il n'a même pas à s'attribuer le mérite du bien qu'il arrive à accomplir.

On a dit justement que cette morale était une morale de moines (2). Les *Lettres* d'Anselme ne font que fortifier cette impression. Cependant les visées du Docteur étaient plus larges et dépassaient les couvents. Il rêvait peut-être une société chrétienne composée de justes réalisant l'ordre tel qu'il le concevait. En tout cas, il croyait possible pour tout fidèle la possession d'une volonté raisonnable qui assurerait la liberté dans les limites de la stricte justice. Certes à cette époque de fer un tel idéal paraissait bien difficile à atteindre en dehors des monastères, et les seigneurs allaient dans leur vieillesse y expier les fautes d'une vie orageuse. Anselme excitait volontiers ceux qui étaient ses amis à l'abandon du monde. Il persuade à Ermengarde d'abandonner son mari pour le cloître (3). Il déclare (4) qu'il ne faut écouter ni les bruits du monde ni le fracas qui s'écoule sur son frère, ni s'attacher à ce qui est périssable (5). Il envoie à une ancienne religieuse cette lettre terrible : « Retenue par lui (son amant), tu seras toujours loin « de Dieu ; si tu es méprisée par lui et que tu le

1) *Oratio* 72. col. 969 C. 970 A. Comparer au célèbre passage de Scot sur la volonté malade.

2) Gaillard. op. cit. p. 124.

3) *Ep.* II, 40.

4) *Ep.* II, 19 et 25.

5) *Ep.* I. 41.

« méprises, cela sera agréable à Dieu. » (1) Il flagelle durement le neveu de Lanfranc qui est arrivé aux honneurs ecclésiastiques autrement que par la justice (2). En revanche, il attire ses parents au monastère par des moyens que répudierait notre époque : « Sachez, « écrit-il à sa sœur Pauline et à son beau-frère le « Bourguignon, sachez que si Dieu, en prenant vos « fils, vous a laissés seuls en cette vie, ce n'est pas « par colère, mais par grâce ; restés sans gêne, sans « rien à aimer, vous pouvez courir à Lui, vous livrer « à Lui, *vous et vos biens*. » (3) Voici le conseil qu'il donne à des laïques : « La volonté est la racine et le « principes des actions qui sont en notre pouvoir ; on « n'a à répondre que de sa volonté. L'action devient « droite par la rectitude de la volonté ; et la volonté « droite est celle qui est soumise à la volonté de Dieu. « Il faut toujours se poser cette question : Dieu veut-« il que je veuille ou non ? » (4) Il ajoute cette fine remarque, que ne désavouerait pas un psychologue moderne : « On ne peut chasser une idée ou une « détermination que par une idée ou par une déter-« mination contraires... Qu'importe si certaines idées « se présentent pourvu que la volonté n'y consente « pas ? » (5) Citons enfin cette lettre à l'abbesse Eulalie (6) : « La vraie obéissance existe quand la volonté « du sujet obéit à la volonté du prélat, de façon à ne « vouloir que ce qu'on croit être la volonté du prélat

1) *Ep.* III. 157.
2) *Ep.* II, 42 à Lanfranc.
3) *Ep.* III, 43. Le 1er des fils était moine, l'autre était mort.
4) *Ep.* III. 133. col. 167 C.
5) Ibid.
6) *Ep.* III. 125. où est marquée nettement la valeur de l'intention.

« (à condition que ce ne soit pas contre la volonté de « Dieu.) »

Ces derniers textes montrent le but unitaire d'Anselme. La société civile comme la société religieuse doivent tendre uniquement au royaume de Dieu. Les théories métaphysiques se confondent avec les visées politiques. Anselme réalise d'un côté l'unité des Idées qui dirige l'action comme la connaissance, et il contribue de l'autre à l'établissement de la théocratie, sous la direction de la papauté et des évêques.

Il aboutit à une morale nettement déterministe, dont l'austérité n'a séduit au Moyen-Age que les mystiques plus ou moins avérés. S'il fut un habile et rude directeur de conscience, son influence postérieure resta plus médiocre. Cela tient au système lui-même, dont les attaches néoplatoniciennes devenaient gênantes après la condamnation définitive de Jean Scot. Les exigences théologiques rendaient suspect le manque de distinction entre le naturel et le surnaturel. Seuls les Victorins restent en partie fidèles, et aussi saint Bonaventure, puis duns Scot, toujours en lutte contre saint Thomas, enfin, dans des limites restreintes, des hétérodoxes comme Abélard. On préfère retourner directement à saint Augustin, jusqu'au moment où l'Aristotélisme de saint Thomas modifie tout l'aspect des problèmes, en partant de l'homme au lieu de partir de Dieu.

Anselme a eu le mérite, en raisonnant sur le dogme, de poser des problèmes moraux qu'il a peut-être aidé inconsciemment à dégager de la théologie, bien que ses solutions originales soient théologiques avant tout. Il a cru à la valeur de l'activité, aux tendances de l'être vers ce qui peut accroître sa force ; mais avec son siècle, il n'a trouvé qu'en Dieu le principe et la fin

de la volonté humaine. Son rationalisme chrétien ne pouvait suivre une autre voie. Nous pensons d'ailleurs que sa « raison, juge et maîtresse » et sa volonté rationnelle n'ont pas été sans influer sur le développement de la morale après le Moyen-Age, et, plus qu'on ne le croit, sur les doctrines de Descartes et de Kant.

CHAPITRE V

INFLUENCE DE LA DOCTRINE DE LA VOLONTÉ

Roscelin proteste le premier contre les raisonnements d'Anselme sur l'Incarnation et se réclame des Pères et surtout de saint Augustin. Il emprunte pourtant quelque peu à la thèse de la rectitude morale, en employant d'ailleurs un langage plus clair et plus concret. « L'homme vertueux, dit-il, est celui qui agit « par amour de la justice. » (1) Il vante l'acte accompli par amour du bien et qui est supérieur à l'acte accompli en vue de sanctions divines et humaines (2). De telles formules rappellent la théorie de la rectitude de la volonté, que nous avons étudiée chez Anselme.

L'influence sur Abélard est plus caractéristique ; elle apparaît dans le *Commentaire sur l'Epitre aux Romains* où sont agitées les questions du libre arbitre et de la prescience divine, de la justification et de la rédemption. Abélard croit à l'unique vérité, loi

1) Picavet. *Roscelin*, p. 76.
2) id. ibid. p. VII.

identique pour tous, et d'après laquelle tous seront jugés suivant la connaissance qu'ils ont pu en posséder (1). Il refuse d'admettre la fable de l'homme racheté du diable par le Christ, et il établit une théorie de la rédemption « amour suprême du Christ pour « nous », qui imite et dépasse la doctrine anselmienne (2). Il donne d'ailleurs à l'amour une telle valeur que Richard de Saint-Victor lui reprochera de fonder tout le devoir sur ce principe dangereux (3).

Le *Scito te ipsum* qui contient l'éthique d'Abélard fait surtout appel à la conscience ; l'allure de l'ouvrage reste cependant théologique ; le philosophe du Paraclet continue à tenir compte des innovations d'Anselme et les pousse parfois à des conséquences que le Docteur aurait désavouées. Il s'inspire évidemment de la définition du péché originel : *absentia debitæ justitiæ* ; mais l'*absolute peccatum* n'est plus qu'une *simple peine* (4), qui détermine dans l'humanité un état d'ignorance et d'impuissance (5), signe d'un changement de condition et non d'un changement de nature. Encore la misère de l'homme a-t-elle été guérie par la Rédemption, œuvre d'amour et de charité, et depuis, par le baptême ; le chrétien n'a plus qu'à suivre l'*exemple* du Christ pour gagner l'immortalité. Abélard parti de la justice aboutit à

1) De Rémusat. *Abélard*. II. p. 410. — Abélard. *Theol. Christ.*, 5. col. 1325. *Comment. sur l'Epitre aux Rom.* I. 2. col. 812 et I. 3. 826.

2) De Rémusat. ibid. III. p. 414 — Abélard. *Theol. Christ* IV. col. 1279.

3) Richard de S. Victor. *De sacr. fid. chr.* II. pars XIII. § 7. Migne, 176, col. 332.

4) Abélard. *Scito te ipsum*. 14. Migne. 178. col. 654.

5) De Rémusat. *Abélard*. II. p. 448. — Hoehne. p. 34 « Malum seu vitium ».

l'amour sans plus se soucier du péché originel ; il compte sur la foi (1) et la volonté, et insiste plus qu'Anselme sur l'amour. Il développe et exagère certaines tendances de son prédécesseur.

Abélard présente avec plus de clarté la discussion logique des futurs contingents empruntée à Boèce (2). A son tour, il concilie la prescience divine avec la liberté (3). Avec quelle habileté il sait mettre au premier rang l'intention qui donne à la volonté libre sa valeur, et tirer parti d'éléments mal dégrossis par son prédécesseur ! Le libre arbitre suppose la raison et n'appartient qu'aux êtres qui peuvent changer leur volonté. « On ne peut aimer que ce qu'on connaît. » (4) Dieu est éminemment libre ; en lui la liberté se confond avec la toute-puissance ; il fait tout le mieux possible ; mais il permet le mal (5) ; il est même bon que le mal existe ; car il donne la possibilité du bien (6). Confondant après Anselme la liberté morale et la liberté de choix, Abélard déclare tour à tour que plus on est éloigné du mal, plus on est libre dans le jugement qui choisit le bien, et que le libre arbitre étant une dijudication libre entraîne la puissance de faire bien ou mal (7) ; la liberté reste la condition et non la source du péché. De toute façon le mal vient de notre volonté et non de Dieu. Le péché est dans

1) Abélard. *Scito te ipsum*. 3. col. 646 D.

2) Boèce. *De interpret.* 3. Migne 64. p. 495. — Abélard. *Introd. ad theol.* III. ad fin. col. 1112-1113.

3) Comparer Abélard. *Introd. ad theol.* II. 2. col. 1045. — III. 5, col. 1096 et sq. et le *De Concordia*, I. 3.

4) Abélard. *Scito te ipsum*, 3. col. 614. — Cf. Anselme. *De Lib. Arb.* 5.

5) Abélard. *Introd. ad. theol.* III. 5. col. 1093.

6) Joyau. op. cit. pp. 10-11.

7) Abélard. *Sic et non*. 56. col. 1426.

l'intention, dans le consentement seul de la volonté qui mérite le mépris de Dieu (1). Tout péché n'est pas volontaire ; ce qui le constitue, ce n'est ni le plaisir, ni l'action, mais uniquement l'intention (2). C'est elle qui sépare les œuvres qu'il convient ou non de faire ; l'intention bonne ne trompe jamais (3). Toutefois il faut qu'à la bonne volonté s'ajoute la droiture du cœur (4). Cette thèse hardie qui laisse quelque peu la grâce dans l'ombre fera son chemin ; elle dépasse certainement les conceptions d'Anselme. Nous ne saurions toutefois oublier qu'Abélard trouve dans la foi unie à l'intention bonne la voie du salut (5) et cette foi, nous l'avons déjà notée dans le *De Concordia* avec l'instruction et les œuvres en plus.

Sans aller si loin que les Cornificiens qui cherchent une morale purement théologique, les Sententiaires s'éloignent d'Anselme. Pierre Lombard sépare complètement la volonté libre de l'homme de celle de Dieu (6) : « La définition (du libre arbitre), dit-il, « ne s'applique ni à Dieu ni aux Saints glorifiés qui « ne peuvent pécher » ; il fait résider le libre arbitre humain dans le choix du bien avec la grâce et du mal sans la grâce. Au contraire Odon de Cambrai et l'auteur de l'*Elucidarium* conservent la théorie de la privation de la justice originelle ; le dernier surtout, nous l'avons vu, émet sur l'apparition de l'âme individuelle dans le corps qui la souille des idées étran-

(1) id. *Scito te ipsum*, 1, 2, 3.

(2) Abélard, *Scito te ipsum*, 3, col. 636.

(3) id. *Scito te ipsum*, 7, col. 650.

(4) Ibid. 10 à 12, col. 652. — *De Concord.* III, 4 : « Justi et « recti corde. »

(5) Ibid. 13 et 14, col. 653-655. Ibid. 3 : « Pour ne pas céder « à la tentation, il faut avoir la foi. »

(6) P. Lombard, *Sentent.* II, dist. 25, Migne 192, col. 1053.

ges qu'on ne trouve pas chez saint Anselme (1). Signalons enfin la complaisance avec laquelle Honoré d'Autun développe la définition de la liberté « potes- « tas servandi rectitudinem. » (2)

Hugues de Saint-Victor et son école font preuve d'un éclectisme parfois imprudent ; ils associent souvent Augustin et Anselme, sans se soucier de la contradiction qui pose par exemple la concupiscence augustinienne à côté des formules du *De Conceptu* (3). Hugues est considéré comme un disciple de saint Augustin et de saint Bernard ; mais il a subi la forte empreinte du Docteur Magnifique (4). Comme lui, il distingue la volonté-instrument de la volonté-action ; il admet la liberté de perfection et le rôle efficace de la raison dans la recherche du bonheur. « Beaucoup de choses mauvaises en elles-mêmes, dit- « il, ne sont voulues que pour leurs conséquences « bonnes. » (5) La mesure de tout bien, c'est le Souverain Bien, vrai ou considéré comme tel ; la volonté est susceptible de l'atteindre ; car elle peut résister aux excitations sensuelles qui existent en dehors d'elle, et même les soumettre à son empire. Quand raison et volonté sont satisfaites, c'est le bonheur ; car vérité et bonté constituent le bien suprême. Il est vrai que Hugues définit le libre arbitre à la façon

1) Odo de Cambrai. *De pecc. orig.* III. Migne. 160. col. 1094. — *Elucidar.* II. 14 et sq. Migne. 172. col. 1145.

2) Honoré d'Autun. *Inevitabile*. Migne. 172. col. 1206.

3) Hugues de S. Victor. *Summa Sentent.* III. 8 et sq. Migne. 176. col. 101 et sq.

4) Cf. Mignon. op. cit. I. p. 125. — Anriault. 3ᵉ *conférence sur S. Anselme*. Mars 1906. Librairie Vitte.

5) Hug. de S. Victor. *Summa Sentent.* tract. III. ch. 9. Migne 176. col. 104.

de Pierre Lombard (1), tandis que pour Anselme le mal n'était pas de l'essence de la liberté ; mais il ne s'agit plus ici de liberté de perfection.

Durand de Saint-Pourçain adopte et duns Scot impose la thèse anselmienne de la concupiscence (2). Duns Scot, s'inspirant à la fois d'Anselme et de Scot Erigène, assimile la liberté de l'homme à celle de Dieu ; il déclare que le péché initial a créé une carence de justice qui diminue la liberté ; le pouvoir d'être juste subsiste, l'effet seul manque ; pour combler la lacune Dieu donne sa grâce qui restaure la liberté. Cette doctrine se retrouve avec des variantes chez Alexandre de Halès qui a lu le *De Conceptu* et l'oppose à la doctrine augustinienne (3). Albert le Grand et saint Bonaventure se montrent plus éclectiques ; toutefois ce dernier rappelle la dure solution d'Anselme d'après laquelle l'impuissance de la volonté vient de la faute humaine initiale et actuelle ; mystique, il ne rêve lui aussi que la liberté de perfection (4).

Saint Thomas, si dur pour Anselme, s'en est cependant parfois inspiré ou tout au moins a donné quelques solutions morales identiques. « L'homme, dit-il, « doit agir d'après la raison seule, et il ne peut bien « agir que d'après la raison seule. » (5) Peut-être

1) Id. *De Sacram. fid.* I. pars 5. 21 et 22. Migne. 176, col. 255.

2) Durand de S. Pourçain. *In Sentent.* II. 30. 3. — Duns Scot. *In Sentent.* II. 30 , 7. Ed. Durand. VI, p. 936.

3) Alex. de Halès, *Sum. theol.* pars II, q. 106. Membr. II, 1.

4) Albert Le Grand. *In Sentent.* II. 30. 3. Ed. Jamy. 1651. XV, p. 282. — S. Bonaventure. *In Sentent.* II, 30, art. 2. qu. 1. Ed. Vivès, III. p. 334 et II. dist. 28.

5) S. Thomas. *Sum. Theol.* 1a pars., 2ae q. 58. a. 2. Ed. Vivès, II. p. 368. — Cf. Rousselot. *L'Intellect. de S. Thomas.* p. 212.

saint Anselme avait-il plus de confiance en la raison. En tout cas, les deux Docteurs s'accordent à chercher la fin de la nature dans le bien spirituel, inséparable de la volonté divine (1). On retrouverait encore dans la doctrine thomiste du péché originel l'influence d'Anselme contrebalancée par celle de saint Augustin (2). Mais la rectitude, la justice qui se confondent avec la vérité, est-ce bien de l'Augustinisme ?

Luther et Baïus, ce dernier plus nettement, ont pris à Anselme leur libre-arbitre esclave et la foi qui sauve ; ils ont confondu avec lui le libre et le volontaire. Mais la grande figure de saint Augustin a fait oublier le disciple original.

Nous croyons que les ouvrages d'Anselme n'ont pas été sans influence sur la formation de la doctrine cartésienne de la volonté. Descartes ne nous renseigne pas à ce sujet. Mais la lecture des *Méditations* nous porte à croire qu'il a dû connaître certaines théories d'Anselme qu'il retrouvait, non seulement chez Mersenne (3), mais chez Gibieuf, de Bérulle, et chez Jansénius (4) dont l'*Augustinus* parut en 1640, un an avant les *Méditations*.

M. Gilson a montré comment Descartes était beaucoup plus ferme sur la liberté divine que sur la liberté humaine. Le philosophe pouvait voir chez Gibieuf et de Bérulle l'unité de l'entendement et de la volonté

1) S. Thomas. *Sum. Cont. Gent.* III. 112 et 113. Ed. Forzani. p. 459. Comparer au *Cur Deus*. I. 18. col. 385-386.

2) S. Thomas. *Sum. Theol.* 1 a, 2 ae. 82. 3. Ed Vivès. II. p. 519.

3) Cf. notre chap. sur l'arg. ontol.

4) Jansénius cite Anselme à plusieurs reprises.

en Dieu nettement marquée (1). Or Gibieuf, dit M. Gilson, se met sous la protection du pseudo-Denys et des Néoplatoniciens (2). Mais il ne faut pas oublier, ce semble, le principal transpositeur chrétien de la doctrine.

Descartes lui-même descend de Dieu à l'homme. Le doit-il uniquement à saint Bernard ? (3) Nous remarquons dans l'*Augustinus* comment Jansénius célèbre la perfection de la liberté divine d'après saint Anselme (4). Anselme confondait libre et volontaire ; Descartes emploie ces deux termes l'un pour l'autre (5). Il trouve cette doctrine dans Gibieuf, de Bérulle et Saint-Cyran. Gibieuf a proclamé, au lieu de la liberté d'indifférence, la vraie liberté, état où la volonté humaine, soumise à la volonté divine, ne dépend plus que de Dieu (6) : nous arracher cette indifférence, ce malheureux pouvoir du péché, n'enlèverait rien à la liberté, mais la priverait d'un défaut (7). Toute cette doctrine se trouve chez saint Anselme ; et Gerberon a su dans ses opuscules concilier ces idées du Docteur avec celles de Jansénius qui déclarait dans le même sens que la racine de la liberté est dans la volonté (8). Descartes préfère, lui aussi, nommer libre ce qui est

1) Gilson, op. cit. p. 138. Cf. S. Ans. *Prosl.* 18, col. 277 AB ; *Monol.* 16.

2) Gilson, id. p. 193.

3) Gilson, p. 198.

4) Jansenius. *August.*, éd. de Rouen, de 1643, tome III, 1, 6, ch. 16, p. 282.

5) Descartes. *Med. IV.* Ed. Adam. VII, 56.

6) Gibieuf. *Approb. Corn. Jans.* I, 35, 1. Cf. Gilson, pp. 303-304.

7) Gibieuf. *De Libert.* I, 31, 10. Cf. Gilson, p. 305.

8) Jansenius. *Augustinus.* III, 6, 36, p. 306. Cf Gilson, p. 367.

volontaire, c'est-à-dire une détermination volontaire non indifférente. « Les animaux ne sont pas libres, « mais n'ont pas de volonté. » (1) Ainsi chez saint Anselme, l'animal ne péchait pas parce qu'il suivait la loi nécessaire de sa nature (2), tandis que l'homme était juste ou injuste, suivant que sa volonté était droite ou non. M. Gilson montre d'ailleurs que Descartes aboutit peu à peu à l'indifférentisme des Jésuites, après avoir suivi longtemps la direction platonicienne.

Signalons encore le rapprochement possible entre la *carentia justitiæ debitæ* d'Anselme et l'erreur qui chez Descartes est un manque, une privation (3). L'homme de Descartes est par rapport à l'erreur dans une situation assez analogue à celle où était l'homme d'Anselme par rapport au péché. En droit pour le grand philosophe l'homme devrait être infaillible ; l'erreur tient à des conditions analysables (4), ce qui nous éloigne des solutions théologiques. Mais le libre arbitre tel que le concevait Anselme restait essentiel de nature, même après la faute (5). Ne déclarait-il pas d'ailleurs que faute et péché étaient adéquats à l'erreur (6).

Nous ne voulons pas exagérer l'influence sur Descartes du rationaliste chrétien du XIe siècle, si inté-

1) Descartes, *Medit.* IV, Ed. Adam, VII, p. 61. — Cf. Gilson, pp. 410-411.

2) *De Concord.* III, 13. Anselme emploie pour le cheval l'expression de volonté dans le sens d'activité.

3) Descartes, *Med.* 4, Ed. Adam, VII, p. 54, à propos de l'erreur : « privatio cujusdam cognitionis, quae in me quodam-« modo esse deberet ». — Cf. *Princ. de Philo.*, I, 18, Ed. Adam, VIII, p. 19. — *De Conc. Virg.* 4, début et 24, col. 458 A.

4) Gilson, p. 273.

5) *De Concord.* III, 11.

6) *De Ver.* 4.

ressante que soit la doctrine de ce dernier sur la volonté libre et raisonnable. Mais nous ne saurions oublier cette phrase des *Méditations* : « C'est princi- « palement le libre arbitre qui me fait connaître que « je porte l'image et la ressemblance de Dieu. » (1) Un moment tout au moins l'accord a été complet entre les deux philosophes.

Malebranche ne s'est que rarement réclamé d'Anselme. Cependant sa morale de l'ordre rappelle plus d'une fois celle du Maître. Il lui a certainement emprunté sa théorie de la justice : « Dieu, dit-il, ne peut « rien contre l'ordre de la justice ; il est essentiel- « lement juste... Sa clémence ne saurait aller contre « sa justice. » (2) En dehors des idées de Malebranche sur la perfection et la justice qui font songer à la doctrine rigoureuse de la rectitude, il serait facile de retrouver d'autres points de contact.

Nous avons signalé plus haut l'analogie entre la rectitude de la volonté gardée pour la rectitude même et la moralité kantienne. Il y a d'autres rapprochements à faire, dont nous n'entendons pas plus que pour Descartes exagérer la valeur. A première vue, accomplir le devoir parce que c'est le devoir semble très éloigné de la volonté chrétienne qui poursuit un bien transcendant. Kant se défend de tout finalisme ; le devoir lui apparaît comme la norme d'une volonté autonome, alors que le bien est pour Anselme à la fois la norme, le motif et la fin de la volonté juste. Chacune des deux doctrines a son aspect original qu'explique d'ailleurs la différence d'époque et de connais-

1) Descartes, *Med.* IV. Ed. Adam, VII, p. 57.

2) Malebranche. *Controv. chr., Entret.* 5 ; pp. 195-196. éd. Anisson. Paris, 1702. Malebranche cite le « *Cur Deus* », I, 19 — et 11, 12, 13, 24.

sances. Ces réserves faites, nous constatons quelque parenté entre certaines idées morales d'Anselme et de Kant (1).

Qui ne sait que Kant a vanté la morale chrétienne (2) et admiré la rigidité du précepte évangélique ? Sans doute, quand il déclare que la morale chrétienne est la sœur de la sienne, et que « le principe chrétien de la morale est l'autonomie de la « raison pure pratique » (3), c'est d'une façon spéciale qu'il envisage le Christianisme. Mais justement le Christianisme avec lequel il a le plus d'affinités est celui des piétistes qui se réclamait des doctrines les plus rigides de Luther et de Jansénius, comme de saint Anselme et de saint Augustin. Le devoir, tel que le conçoit Kant, est l'ordre que notre volonté nouménale pose en nous-mêmes à notre volonté phénoménale ; rien, semble-t-il, ne permet de songer au devoir tel que l'entend Anselme ; mais dans ses dernières œuvres Kant fait tellement de concessions au Christianisme qu'il finit par voir dans son impératif catégorique l'expression de la volonté du Législateur suprême (4). Le devoir pour Anselme consiste dans la conformité de la volonté à la rectitude, et cette rectitude est elle-même l'expression de la volonté divine. Mais c'est en elle-même que la volonté trouve cet ordre divin ; elle est l'image de Dieu, et elle est rai-

(1) Vigna, op. cit. pp. 195-196, fait allusion à cette parenté.

(2) Kant, *Crit. de la Raison pure pratique*, éd. Picavet, p. 174.

(3) Ibid. p. 234.

(4) Cresson, *Morale de Kant*, p. 183, insiste fortement sur les modifications de la morale Kantienne à ce sujet. Avouons que M. Delbos, *Essai sur la formation de la philo. pratique de Kant*, se montre beaucoup plus réservé. Cf. toutefois, pp. 259-297-301-307.

sonnable. La raison indique à la volonté ce qui est bon et ce qui est mauvais. La volonté du premier homme avant la faute était en fait autonome ; portant en elle la loi du devoir, elle pouvait réaliser la justice ; si elle ne l'a pas fait, c'est qu'elle ne l'a pas voulu, et l'homme actuel en porte les conséquences (1). Mais l'ordre est le même pour nous ; car nous restons libres et raisonnables (2) ; et l'éloignement du sensible nous permet encore d'atteindre la moralité. Là intervient l'élément impondérable qu'est la grâce, dont Kant ne se préoccupe pas. Autrement, il ne faudrait pas pousser bien loin les deux doctrines pour trouver un point de jonction. D'un côté, le choix libre de la volonté kantienne détermine les actes d'un homme mi-bon, mi-mauvais ; de l'autre est la volonté anselmienne, qui n'acquiert de responsabilité qu'au moment où se forme l'individualité raisonnable, et qui dès lors est libre dans son essence, avec ses tendances à suivre son intérêt ou la justice, et avec une raison qui lui dicte le bien et le mal. Il est vrai que la légalité kantienne est humaine, tandis que l'ordre posé à la volonté est transcendant aux yeux d'Anselme ; mais il est inscrit en notre âme, qui une fois purifiée est susceptible de le découvrir et d'y obéir : car la raison éclaire la volonté, et Dieu même ne saurait enlever à celle-ci la rectitude, quand elle la possède.

Les conditions de la moralité kantienne rappellent étrangement celles d'Anselme, c'est-à-dire le détachement de soi-même et l'obéissance stricte à la loi, parce que c'est la loi (3). Anselme bannit l'intérêt, la crainte

1) Cf. début de notre 3e chap.

2) *De Concord.* III. 13.

3) Cf. Kant. *Fond. de la Mét. des mœurs*, éd. Lachelier, pp. 17 et sq.

et tout ce qui n'est pas la pure rectitude. Si Kant voit dans la sensibilité un mal chronique qui gêne l'exercice de la volonté raisonnable, Anselme craint les désirs, les appétits, qui sont un danger et une faiblesse pour qui veut atteindre la moralité (1). Les deux morales également austères ne voient dans l'homme que la volonté et la raison pure, obligées par leur vraie nature à poursuivre un idéal difficile à atteindre. Au « peu d'Elus », d'Anselme, répond la phrase célèbre de Kant : « Peut-être aucun acte vraiment « moral n'a jamais été accompli par l'humanité. »

Le système de Kant n'en conserve pas moins sa puissante originalité, en faisant du devoir une obligation pour tout homme qui cherche à réaliser la plénitude de sa nature dans l'autonomie de sa volonté. La conception d'Anselme ne laisse entrevoir qu'au chrétien la possibilité d'une rectitude, qui, en conformant la volonté humaine à la volonté d'un Dieu Parfait et Libre, prépare l'autonomie future, dans la béatitude éternelle. Cette morale reste théologique ; la morale de Kant est humaine.

1) *De Conc.* III, 23.

CHAPITRE VI

LA BÉATITUDE

I. — L'intuition intellectuelle et la rectitude de la volonté nous mènent au même point. Le but de la vie consiste à trouver l'Un, qui est en même temps le Souverain Bien. Comprendre et aimer Dieu, vouloir ce qu'il veut, voilà le bonheur terrestre. Mais ce bonheur est tout relatif. La science n'est permise qu'au petit nombre de Sages qui ont la foi et la raison réunies, et cette science même est incomplète et fragmentaire. L'explication totale est refusée à l'intelligence qui ne peut atteindre l'Essence dans toute sa clarté (1) : « Je ne tente pas, Seigneur, de pénétrer « ton infinité, parce que la distance est trop grande « entre Elle et mon intellect. » (2) De son côté, la volonté reste entravée et chancelante. C'est que l'intuition et la liberté parfaites, qui seules donneraient le bonheur parfait, sont du domaine de la béatitude. Le juste, le sage se préparent à la Cité future, dans le dédain du sensible et dans l'amour de Dieu.

(1) *Prosl.* 14 et 16.

(2) Ibid. 2 ad fin.

Cet amour, Anselme le cherche, le prêche avec fanatisme. « L'amour de Dieu, écrit-il à Hugues de « Cluny, chasse tout autre amour ; plus le vase « prend d'eau, moins il y a d'huile ; tout autre amour, « ce sont les ténèbres contraires à la lumière. » (1) « Il est doux, ajoute-t-il, de désirer ce Dieu, de parler « et d'entendre parler de lui, et de méditer sur celui « qu'on aime tant. » (2) Dans ses *Lettres,* Anselme célèbre avec enthousiasme l'amour pur (3) et même intéressé (4). On sent le directeur d'âmes, qui réserve l'intuition aux plus instruits, et qui conduit la masse par la croyance et par l'amour. Dans les ouvrages dogmatiques, l'amour est comme le Saint-Esprit qui procède de la connaissance mutuelle du Père et du Fils (5). Il est une conséquence de l'intellection. En vérité, il n'y a pas chez Anselme de théorie spéciale de l'amour et il faudra quelques raffinements pour le découvrir chez les premiers Scolastiques, sauf chez des mystiques comme les Victorins. Ici l'amour est quelque chose d'obscur, qui apparaît comme un accident ou une conséquence ; à ce titre, il se lie à la sagesse, qui est la vertu par excellence, puisque la justice même n'est que de la sagesse (6).

Le bonheur est avant tout intellectuel, comme chez les Néoplatoniciens et même chez Augustin. Car le dogme, en changeant les conditions religieuses du bonheur, n'en a pas modifié sensiblement les éléments psychologiques. Amour et volonté sont des concomi-

1) *Ep.* II. 22.

2) Ibid. col. 1172 D. Il renvoie au *Proslog.* 25 et 26.

3) *Ep.* III. 39 et II. 22.

4) *Ep.* III. 103.

5) *Monol.* 49 et sq.

6) *De Ver.* 12. *De Casu.* 25.

tants ou des antécédents. « Ceux qui persévèrent ont « la science et la gloire. » (1) Lorsque la grâce aura enlevé toutes les impuretés venues du péché, et permis l'acquisition de la sainte expérience, le juste aura science et bonheur (2). Il s'agit, bien entendu, de la science d'un moine du Moyen-Age, épris comme nous de désirs de possession et de mainmise sur le réel, sans l'expérience objective du savant moderne. Sa conception même l'engage à retarder jusqu'après la mort l'échéance de la possession totale. La béatitude postule la séparation d'avec le sensible et l'amour charnel qui sont une gêne et une peine. La cité de ce monde ne donne ni la science, ni le bonheur qui en découle. Le sage vise l'au-delà (3) ; pour garantir le bonheur ultérieur, il doit s'appliquer à connaître Dieu, en supprimant tous les plaisirs de l'existence empirique ; connaître Dieu, c'est le vouloir et vouloir ce qu'Il veut. Le seul plaisir de cette vie est l'intuition ; plaisir incomplet, puisque Dieu nous est imparfaitement connu. Le jour où nous le verrons face à face, le plaisir sera absolu, en fonction de la contemplation. L'harmonie se fera dans notre être ; la connaissance augmentera l'amour. Mais comme chez les Platoniciens, la progression de l'amour est mesurée à celle de la connaissance.

Le *Monologium* nous laisse sous l'impression que Dieu connu et compris mérite seul d'être aimé ; seul il nous console et entend nos prières ; il nous domine (4), et cependant il est proche. Le *Proslogium* nous

1) *De Casu*, 24 ad fin.

2) *De Concord*. III, 4. « Nulli dabitur beatitudo nisi justo « sine omni injustitia. »

3) *Cur Deus*. I, 18, col. 385 C.

4) *Mon*. 79.



conduit à l'intuition qui donne l'amour et la joie (1). « Qui aura goûté de l'intuition, de l'ἀναγωγῇ, en sera « ivre ; il sera insensible aux bruits du monde ! » (2) Mais dans cette intuition où l'amour accompagne la contemplation intellectuelle (3), nous ne possédons point Dieu lui-même. En ce monde, « nous sommes « comme si nous voyions le soleil et la mer en peinture. Quand nous regardons le soleil qui luit, ou la « mer tantôt troublée, tantôt tranquille, nous voyons « la réalité telle qu'elle est en elle-même ; ainsi les « Saints contempleront Dieu dans sa gloire, sans « jamais comprendre la grandeur de la Divinité et « l'infinité de sa puissance. » (4) Ce dernier exemple donné par Eadmer confirme la doctrine de son maître. Si la vie actuelle à travers ses luttes et ses misères laisse à ses Elus quelque bonheur intellectuel passager, la béatitude sera liée à l'intuition complète, qui assurera l'amour et le bonheur.

C'est bien l'intellectualisme, qui aboutit à la contemplation de l'Idée et des Idées. Parvenir à cette contemplation nécessite la rectitude de la volonté à côté de celle de l'intelligence. Mais quand Anselme parle de rectitude de la volonté, il songe à la rectitude de la vérité, que seule l'intelligence perçoit (5) ; et la confusion subsiste comme chez les Platoniciens et saint Augustin (6) « Personne, dit-il, ne peut ne pas « vouloir être heureux. Celui qui est heureux res-

(1) *Prosl* 26 : « Quantum te cognoscent, Domine, et tantum « te amabunt, etc. »

(2) *De Simil.* 167 fin.

(3) *De Simil* 164.

(4) Ibid. 167.

(5) *De Casu*, 13. *De Ver.* S. 10, 12.

(6) Malgré l'opinion de Vigna, op. cit. p. 65.

« semble à Dieu. » (1) Voilà le devoir de la vie : « ressembler à Dieu, en mesurant notre amour au « degré de perfection des créatures, et en aimant la « Justice Infinie. » (2) Seul peut le réaliser le savant qui a la foi et l'intellection.

Cette ressemblance avec Dieu nous ramène au Platonisme. On croirait entendre Plotin : « A côté des « hommes du sensible et ceux de vertu inférieure, il « en est d'autres, d'espèce divine, doués d'une vue « plus pénétrante, qui méprisent le terrestre et réussissent à reconquérir leur vraie patrie et à s'y installer. » (3) Mais l'extase, en rapprochant l'homme de Dieu, ne donnait au Néoplatonicien qu'une béatitude fugitive ; l'extase pour Anselme n'est pas de ce monde. Le philosophe ne propose en cette vie que la plus grande ressemblance possible avec Dieu dont nous sommes l'image. Sa morale, assez formelle, nous incite à utiliser notre raison afin de mieux pratiquer la vie divine. Des mystiques logeront sous son nom respecté leurs rêves fantaisistes. Dans l'*Elucidarium*, la cité monastique deviendra l'antichambre de la Cité future (4). Campanella rêvera une Ville du Soleil, immense couvent soumis à l'autorité du pape (5). Rien de tel chez Anselme. Au contraire des rêveurs, il cherche plutôt l'explication que la vie heureuse. Même son bonheur futur est fait de contemplation et d'unité. Si le Dieu d'Augustin était objet de souvenir, le sien

1) *In Casu*, 12.

2) *Mon.* 13.

3) Plotin. *Enn.* V. 9. 1.

4) Ch. Langlois. *La connaiss. de la nature et du monde au M. Age*. p. 51, note 1.

5) Hermant. *Les Mystiques*, Revue de Synthèse historique, sept. 1905. p. 175 et sq.

est aussi objet d'espérance ; et souvenir comme espérance restent intellectuels. Les théologiens du XVIIe siècle ont mêlé Anselme à leurs discussions sur le pur amour, et du Pin a cru démontrer que le Docteur n'excluait pas de l'amour de Dieu l'espoir de la béatitude que recherchent les hommes (1). Du Pin a raison ; mais la question importait peu à Anselme, qui visait le bonheur, sans trop peser les moyens pour obtenir le règne de Dieu (2).

Le couronnement normal de sa théorie, c'est la béatitude des Elus. Il la jette comme un appât aux moines excédés des bruits du monde et désireux d'une vie plus haute que celle d'un siècle terrible ; il la développe, il la retourne en tous sens. Eadmer et Guibert de Nogent renchérissent. D'autres développeront sans mesure, en croyant rester fidèles à une doctrine dont les grandes lignes leur échappent (3).

Anselme fait de fréquentes allusions au nombre des Elus (4) ; s'il reste assez discret sur la nature de la contemplation, on entrevoit à travers les textes la place qu'il entend réserver à l'intellection. « La natu-
« re rationnelle, dit-il, est ou doit être heureuse par
« la contemplation de Dieu, et le nombre de ceux
« qui jouiront a été prévu par Dieu de façon raison-
« nable et parfaite, ne comportant ni augmentation
« ni diminution. » (5) — « La nature rationnelle,
« précise-t-il ailleurs, a été créée en vue du bonheur...

1) Du Pin, *Traité sur l'amour de Dieu*, 1717, pp. 170-171.

2) *Ep.* II, 22, à Hugues.

3) *De beatitud. coel.*, attribué à Eadmer, Migne, 159, col. 587 et sq. ch. 8, de *Sapientia*. — S. Aug. *De Civ. Dei*, XXI, 12 et 13, col. 528.

4) *Cur Deus*, I, 8 ; II, 16. — *De Conc. Virg.* 17.

5) *Cur Deus*, I, 16.

« Si ce n'était en vue du bonheur complet, pourquoi « serait-elle rationnelle ? » (1) Le *Monologium* annonce la *vision* de Dieu *face à face*, et non plus comme en un miroir (2). Tous ces textes sont clairs. Sans doute le théologien est amené à concrétiser tous les plaisirs sensibles pour les plus humbles de ses moines ; il leur annonce « une résurrection intégrale « de l'âme et du corps. » (3) La fin du *Proslogium* est un hymne vibrant d'enthousiasme, qui rappelle la déification de Scot avec moins d'allure et d'indépendance (4). Le bienheureux qui aura pénétré tous les mystères et y aura asservi sa vie mortelle, obtiendra tous les biens du corps et de l'âme. Beauté, jeunesse, ivresse, satiété, harmonie, sagesse, amitié, concorde, puissance, honneur, richesse, sécurité, tout ce que cherche le pauvre cœur humain, il le possédera (5). Il aura Dieu lui-même dans sa plénitude. Au milieu d'une telle félicité, régnera la vraie charité ; car on aimera les autres autant que soi-même, et Dieu plus que soi-même et que les autres. Cœur, esprit, âme, déborderont de bonheur (6).

Mais tous ces plaisirs concrets sont une conséquence de la foi et de la connaissance, surtout de l'intuition (7). L'hésitation n'est pas possible. La joie éternelle est avant tout de nature intellectuelle, et elle existe, le jour où commence la vie immortelle. Mais il ne saurait être question de l'absorption amoureuse,

1) Ibid. II, 1.
2) *Monol.* 70, col. 216 ad fin.
3) *Cur Deus.* II, 3.
4) *Prosl.* 25 et 26. Scot Erig. *De div. nat.* V, 38, col. 1017.
5) *Prosl.* 25, col. 241 A.
6) Ibid. B et C.
7) *Prosl.* 26 : « Proficiat in me notitia tua ».

si chère aux mystiques sentimentaux, qui plongent le sujet dans l'objet aimé. Seulement Anselme ne semble pas avoir soupçonné le douloureux conflit qui subsiste entre l'Unité et la personnalité. Il admet la réalisation, dans un monde meilleur, de l'union complète entre notre corps et notre âme, entre nous et les autres, entre l'humanité glorifiée et Dieu, et il assure en même temps que la raison continuera son rôle terrestre. Il ne va pas plus loin. Il ne nous dit pas ce qui restera d'individuel. Scot affirmait la déification totale de la substance humaine. Anselme répète seulement, après saint Paul et saint Augustin: *Omnia in « Deo sunt.* » (1)

II. — Saint Augustin a le premier construit la Cité de Dieu, qui tranche si vivement avec le communisme platonicien. Mais il a gardé le même idéal de contemplation de l'Idée : « Platon, plus que les autres, dit-il, « a trouvé Dieu. » (2) Le vrai bonheur reste dans la sagesse ; il consiste à se réjouir de la possession de la vérité, et à y adhérer complètement (3). Si Augustin exige des conditions esthétiques et morales pour l'union définitive, il pousse l'homme à chercher avant tout la lumière, les consolations et l'enchantement.

Ici l'écart est peu sensible entre le maître et le disciple. Tous deux confondent facilement Vérité et Souverain Bien. Mais Anselme est plus intellectualiste, et se relie mieux au courant néoplatonicien. Sans doute, ses œuvres morales l'ont rejeté davantage vers le volontarisme. Mais il ne dérange jamais sa pre-

1) *Monol.* 35. S. Aug. *De Trin.* X. 7. 10. col. 973.

2) S. Aug. *De civ. Dei.* *VIII*. 5. 6. 7 et 12. col. 229 et sq.

3) S. Aug. *Confess.* X. 23. col. 793. — *De mor. Eccl.* I. 3. col. 1312. — *Des 83 qq.*. 45e q. § 1. Migne 40. col. 28.

mière synthèse dont la marche rappelle tant l'*Institution* de Proclus.

Plotin et ses disciples avaient célébré la béatitude de l'âme dont l'intellect a saisi l'Un. « L'âme qui perd « conscience d'elle-même dans la contemplation du « principe, disait Plotin, transporte sa force jusqu'à « l'Unité. » (1) — « Elle devient pure lumière ; elle « devient Dieu ; elle sent qu'elle est Dieu. » (2) — « Elle possède Dieu. » (3) « La félicité, d'après « Porphyre, ne consiste pas dans l'accumulation des « connaissances, mais dans la contemplation intui- « tive et supérieure de l'Etre Absolu, Un et Véritable. « Elle assure l'identification entre le sujet intelligent « et l'objet intelligible. » (4) Enfin le Sage de Proclus ne peut se reposer que dans l'identification avec le divin ; ce qui l'oblige à sortir de soi (5).

Le Néoplatonisme supprime dès cette vie toute dualité dans l'intuition qui délivre du sensible et du mal et assure la victoire de l'Un sur le multiple. Contempler l'Un, s'unir à Lui, voilà l'idéal. Qu'importe si le plaisir dure peu, pourvu qu'on l'ait éprouvé une ou deux fois dans sa vie.

Les points de contact avec Anselme sont aussi visibles que les différences. Mêmes tendances à l'union avec Dieu, même besoin de contemplation intellectuelle et de repos en Dieu.

Mais le Néoplatonisme tente dès ce monde l'unification au-dessus du pensé et du pensable ; et son Dieu, l'Un plutôt, comme le Saint des Saints, ne peut être

1) Plotin. *Enn.* VI, 7. 35 ; VI, 9. 5.
2) id. *Enn.* VI. 7. 34 ; VI, 9. 9.
3) *Enn.* IV. 4. 4 ; III. 9. 3.
4) Porphyre. *De abst. an.* 2.
5) Proclus. *Theol. Plat.* I. 3.

perçu que par les initiés. Anselme n'accorde à l'intuition terrestre qu'une valeur secondaire et rejette l'unification par-delà la mort. « Tout ce que nous « voyons ici-bas, nous le voyons par un rayon réfrac- « té, sans que nos regards puissent atteindre la « source du rayon qui donne la vision. » (1) « Et « pourtant, qui t'a vu, ô mon Dieu, a vu la vérité et « la lumière. » (2) Malgré ce dernier éclair, on sent que les nécessités du dogme ont substitué à l'Indéterminé le Dieu chrétien, dont la deuxième personne a souffert et prêché la gloire d'outre-tombe. Augustin, le pseudo-Denys et Scot ont déjà reporté l'extase dans l'au-delà. « Personne, déclare le pseudo-Denys, n'a « vu ni ne verra l'essence intime de Dieu. Souverai- « ne et mystérieuse, elle reste incommunicable. » (3) Tandis que la raison satisfaite du Néoplatonicien communie dans le Νοῦς avec l'Un dont elle est une émanation, Anselme n'a que l'avant-goût de la contemplation future où Dieu fera de nous des dieux. « Dieu est déifiant, tu seras déifié, explique « Eadmer (4). — « Dans la divine Jérusalem, au lieu « de ténèbres et de maux, régnera une lumière inac- « cessible. Ce sera la Cité définitive. » (5) Chacun, a proclamé Anselme, y aura sa part (6) ; et, par cette revendication du bonheur individuel, il échappe au panthéisme, et à une extase qui supprimerait toute dualité.

Une autre différence découle de la volonté. Anselme

1) *Prosl.* 16.

2) *Prosl.* 14.

3) Pseudo-Denys. *Hier. coel.* trad. d'Erigène, VIII, 2 ad. fin. Migne 122, col. 208 B.

4) Eadmer. *De Simil.* 66.

5) Ibid. 44.

6) *Prosl.* 25.

ne se borne ni à la connaissance intuitive, ni à la gymnastique ascétique de Jamblique et de Proclus. Si la cité présente prépare la vie future, c'est qu'elle est construite d'énergie et de pensée. Connaître est l'essentiel, mais il faut agir. Sans doute, le philosophe parle à peine de la volonté béatifiée (1). Mais il a l'habileté de proposer à ses moines cette double nécessité, penser et vouloir. Les luttes et les souffrances mènent à la félicité contemplative. L'homme terrestre est un microcosme dans le grand tout ; pour imiter Dieu, il doit avoir une volonté forte qui ne s'engourdisse pas, mais qui améliore l'univers. Nous reconnaissons là le moine d'Occident qui n'accepte pas les tendances rêveuses des Orientaux. Le Plotinien était heureux, du moment où, dégagé par l'extase des statues encombrantes qui gênaient le seuil du temple, il avait pénétré dans le sanctuaire. Ici le sage collabore à l'achèvement de la Cité des Elus. Il y apporte son activité intelligente (2), puisque le nombre des justes doit être en accord avec le progrès individuel (3). Anselme, songeant peut-être à la parousie ou à un bonheur matériel sur lequel le dogme ne s'est jamais fixé, semble même admettre une amélioration terrestre de la condition humaine (4). Sans la faute d'Adam, Dieu aurait retardé l'achèvement de la ville paradisiaque, jusqu'à ce que fut complété le nombre des Elus (5), et toute la hiérarchie des êtres se serait ressentie des perfectionnements dus à l'être rationnel. Nous serions proches du Méliorisme leibnizien, si le

1) Ibid. début.
2) *Cur Deus*, I, 18.
3) Ibid. II, 6.
4) *Cur Deus*, I, 18, col. 386 C.
5) Ibid. 386 A.

dogme ne venait tout absorber, avec l'apport de la désobéissance à un ordre divin.

La question se pose douloureuse pour le croyant et reparaît chez tous les théologiens. Dieu, en donnant à l'homme une intelligence et une volonté liées à un corps vicié, l'a mis dans des conditions mauvaises pour développer sa personnalité. L'homme malheureux peut pourtant espérer un avenir meilleur. Car Anselme lui propose la science. Qu'importent luttes et misères, pourvu que nous connaissions et qu'ainsi nous agissions ! (1) N'y a-t-il pas dans la pensée du Docteur comme un éclair d'orgueil ? De même que le savant moderne cherche à découvrir les lois positives qui donneront à l'humanité plus de bien-être et de sécurité, Anselme croit trouver le bonheur pour lui-même et pour les autres ; mais il ignore l'expérience externe ; il ne peut se servir que de l'expérience interne où foi, raison et volonté collaborent pour assurer à l'homme le perfectionnement et hâter le règne de Dieu.

Le trait d'union entre Anselme et le Néoplatonisme est certainement Scot Erigène (2), et on ne l'a pas assez vu. Pourtant que d'idées, et même d'expressions semblables. Ecoutons Scot : « Qui a compris Dieu, « qui a connu par le regard de la pure contemplation « le mystère de l Homme-Dieu, pourra être déifié. » (3) « Tous les hommes ont l'immense désir du bon- « heur. » (4) « En sacrifiant la chair » (5), ils arriveront à contempler Dieu face à face, suprême bonheur ;

1) *Prosl.* 26.

2) A côté de S. Augustin.

3) Scot, *De div. nat.* V. 38, col. 1017 D.

4) Ibid. IV, 2. col. 744.

5) Ibid. V, 7 et 8, col. 875.

et dans cette union avec Lui, ils garderont leur personnalité (1) : « Hâtons-nous vers la Vérité... ; atteignons-la pour l'aimer ; aimons-la pour y reposer « éternellement... Ce repos assurera l'union définitive « entre la vie créée et la vie créatrice. » (2) Comme un écho Anselme répète : « Souviens-toi que si la vie « créée est bonne, meilleure encore est la vie créatrice. » (3) L'optimisme est le même. Tous deux abattent l'homme sensible et élèvent très haut l'homme rationnel que Scot appelle le médiateur. Ils croient avec la même ardeur que tout chante la gloire du Créateur, depuis les êtres inférieurs jusqu'aux êtres intelligents (4), et qu'ainsi se révèlent la beauté de l'œuvre divine et sa grandeur infinie.

Mais Scot fait exclusivement consister le bonheur du sage dans la splendeur de l'intuition (5). Anselme glorifie l'homme de pensée et de volonté terrestre ; il lui promet après la mort, d'abord la satisfaction de sa raison, mais aussi la jouissance de tous les biens que donnera la chair purifiée. Il s'entend avec tous les orthodoxes pour faire bénéficier le corps méprisé et méprisable sur terre de sa forme rationnelle (6).

Il n'empêche que la vraie béatitude consiste encore dans l'intuition. Le reste est un surcroît. Agir, c'est être nous. Contempler, c'est à travers sa raison se retrouver Dieu. La solution finale du *Proslogium* et des

1) Ibid. V, 8, col. 880.

2) Ibid. IV, 2.

3) Scot, *De div. nat.*, V, 33, col. 947. — *Prosl.* 24. — *De Simil.* 29.

4) *Cur Deus*, I, 8. — Scot, *De div. nat.* V, 38, col. 987. — L'analogie est frappante.

5) Scot, *De div. nat.* V, 37, col. 986.

6) Comparer le *Prosl.* 25 et Scot : *De div. nat.* V, 37 où est affiché l'absolu dédain du sensible.

Méditations se conforme à l'idéal de Scot : ne songer qu'à Dieu, le méditer, avoir soif de lui en cette vie, voilà les seuls moyens de préparer la pleine communion dans l'au-delà. En attendant, l'âme brise péniblement ses entraves. Qu'elle oublie donc le monde et porte ses désirs vers l'Unique Objet aimable ! (1) Qu'elle espère l'union parfaite dans le pur pays où les différences d'accident auront disparu, et où tous jouiront de l'identique contemplation ! La foi cessera alors d'être nécessaire. Que servirait de croire, quand il ne restera plus qu'à contempler et à aimer ? (2)

III. — On conçoit que la plupart des mystiques et spécialement saint Bonaventure aient compté Anselme parmi leurs maîtres. Les vrais disciples ont été ceux qui acceptaient l'Argument ontologique avec ses conséquences. Ils trouvaient dans l'intuition intellectuelle passagère de l'Infini et du Parfait une sorte de préparation à l'intuition définitive. Quelques-uns ont ajouté des facteurs sentimentaux comme des aides puissants de l'intellect à la recherche de l'union directe avec Dieu. Les Victorins ont enrichi les étapes de la montée vers Dieu, de la *cogitatio* à l'intuition. Les Sententiaires comme Pierre Lombard y ont mis plus de correction (3). Mais, bientôt les mystiques font de plus en plus appel à la grâce pour faciliter la marche de l'âme vers la possession de Dieu ; et Anselme ne leur suffit plus.

C'est qu'il y avait de grosses lacunes dans son système : l'unité entre sa doctrine de la connaissance et

1) *Med.* 16. « Nesciat te esse in mundo hoc. »

2) *Cur Deus*, I, 2.

3) Pierre Lombard. *Sent.*. II : « de Deo » : dist. 29. 31. 37. Migne 192. col. 1058. 1060. 1066, etc. ».

celle de l'action n'était pas si nette qu'il le supposait. Ses ouvrages de morale lui avaient fait perdre peu à peu son admirable point de vue synthétique. Il avait voulu élucider la prédestination et la grâce, sans se brûler les ailes ; mais ses hypothèses théologiques ne lui avaient pas permis d'établir solidement une philosophie de la volonté. Déjà les spéculations de Proclus et de Scot restaient presque limitées au domaine de l'intellect ; Anselme, en parlant de liberté et de volonté, gardait une allure intellectualiste de Platonicien. L'adaptation du dogme à une doctrine qui, à travers les plus hautes spéculations, expliquait si bien l'opposition du rationnel et du sensible, était toute naturelle (1), mais gênait la synthèse complète de la connaissance et de l'action. Augustin n'avait pas réussi à faire cette synthèse. Ses batailles contre des ennemis opposés avaient peu favorisé l'unité ; et sa morale était restée théologique. Le même sort est advenu à son disciple. On a pu reconstituer la philosophie d'Anselme, en fermant les yeux sur sa morale, ou en affectant de voir chez lui des séries de monographies par incapacité de synthèse (2). Il ne faut pas être injuste à ce point. Anselme a bâti sa cité future en intellectualiste ; mais il a tout fait pour donner à la volonté un rôle en rapport avec les besoins de l'intelligence, et avec la destinée qu'il accordait à l'âme humaine.

Après lui, la réapparition des œuvres d'Aristote permettra une méthode plus scientifique, et la coordination plus nette de l'intelligence et de la volonté. Ainsi procédera saint Thomas ; mais il sacrifiera les hautes visées si chères à son prédécesseur. Il ramè-

(1) Mandonnet, *Siger de Brabant*, LVII.

(2) Cf. Dict. Vacant, art. *Anselme*.

nera plus ou moins sincèrement le problème à l'homme, et ce jour-là, Anselme tombera presque dans l'oubli pour plusieurs siècles.

L'effort cartésien reprendra à pied-d'œuvre le travail d'Anselme, ainsi que des platonisants. Descartes cherchera dans la raison séparée de la foi la base du bonheur humain. Au lieu de la béatitude mystérieuse et céleste, il liera la félicité aux progrès de la science. Mais lui aussi trouvera Dieu intuitivement ; lui aussi verra en Dieu la vérité d'où tout découle et la véracité qui seule permet de pénétrer les lois du monde. Anselme et Descartes sont éloignés par le temps et par leur système même. Et pourtant ils se touchent, ne serait-ce que par leur tendance à concilier Dieu et le bonheur humain.

CONCLUSION

Nous sommes arrivés au terme où Anselme a voulu conduire l'homme de raison et de volonté parfaites. Si la pensée de Dieu a dirigé tous ses raisonnements, si elle l'a amené à sacrifier le sensible à l'intelligible, sa synthèse n'en garde pas moins un caractère philosophique et rationnel, qu'on ne rencontre nulle part dans le pré-Moyen-Age, sauf chez Scot Erigène. Dans cette Abbaye du Bec, qu'Ordéric Vital considérait encore en 1135 comme une réunion de sages et de philosophes, Anselme développe le premier les talents d'un vigoureux penseur. Rompu à la logique et à la dialectique, il sait grouper avec rigueur des idées qu'Augustin avait jetées çà et là à travers une polémique éblouissante ; il se méfie de l'imagination, qui avait poussé Scot à des théories séduisantes, mais peu orthodoxes ; il raisonne froidement, prudemment. Nous n'avons pas à discuter sa synthèse pour de multiples raisons. La plus importante, c'est que le point de départ même du *Monologium* est *a priori* et n'admet pas de contradiction ; si on ne l'accepte pas, le reste s'écroule ; et il est légitime de ne pas l'accepter. Nous avons souligné, le long de notre route, la valeur infime

que le philosophe laissait à l'individualité. Et pourtant il affirmait sans cesse sa croyance à la personnalité. Mais il était gêné par les nécessités de son système unitaire, qui ramenait tout à Dieu. Il semble qu'on doive le louer d'avoir su raisonner de façon si élevée dans de telles conditions. On ne peut sérieusement prendre saint Thomas comme base de discussion de son rationalisme. La méthode est trop différente. Aristote retrouvé offrit d'ailleurs à l'Ange de l'Ecole une explication du passage du sensible à l'intelligible, du particulier à l'universel, et des moyens d'investigation qui manquaient à son prédécesseur.

Rationaliste, Anselme le fut certainement. Il brisa les cadres de la tradition, en fixant à la raison son rôle. Sans doute l'emploi de celle-ci est limité. Le philosophe use de sa raison parce qu'il croit. Il l'applique avant tout à l'explication des dogmes : ainsi donne-t-il les preuves nécessaires de l'existence de Dieu, comme de l'Incarnation et de la satisfaction. Mais, outre qu'il innove, il n'explique les dogmes qu'après avoir établi solidement le concept de Dieu. On dirait qu'il se substitue à la pensée divine, en faisant du Dieu Un le modèle de l'Univers. L'exposé des hypostases divines, dirigé par la méthode de Proclus et de Scot, autant que par saint Augustin, éclaire toute une psychologie divine, dont nos facultés sont l'image affaiblie. Anselme transporte inconsciemment nos facultés en Dieu, pour les renvoyer sur terre, illuminées d'un rayon divin.

On ne saurait nier le caractère théologique de ce rationalisme que Bouchitté appelait justement un rationalisme chrétien. L'expression peut signifier que la raison traite les dogmes chrétiens, et que la raison traite chrétiennement toutes les questions, parce que

seul le Chrétien possède vraiment la raison. Il est certain qu'Anselme n'a d'estime que pour l'homme intérieur, qu'il oppose à l'homme charnel, et le Chrétien seul à ses yeux peut être un homme intérieur. L'homme charnel est dominé par les sens (1), tandis que l'homme intérieur exerce pleinement sa raison ; il a conscience de lui-même, et il est supérieur à tous les animaux qui ne pensent qu'à la vie présente, faute de connaître autre chose (2). Une telle doctrine tendait à confondre la philosophie et la théologie ; et, nous l'avons vu, Pierre Damien l'avait reprochée à Scot Erigène comme une sagesse, non pas descendue du ciel, mais terrestre, charnelle, diabolique (3).

La discussion rationnelle des dogmes, si chrétienne qu'elle fût, ne plaisait guère à Lanfranc (4) et fut fort critiquée par les Cornificiens. Pourtant le système d'Anselme était bien prudent, si prudent que des modernes, Rousselot, Franck, Hoehne ont accusé le penseur chrétien d'avoir plutôt mis la philosophie en tutelle. Nous ne saurions accepter cette thèse. D'abord, le *Monologium* seul peut être considéré comme une *somme*. La méthode de discussion d'Anselme a pu contribuer à la formation des sommes où seront résumées les principales doctrines chrétiennes. Mais le jour où triompheront les *sommes*, on délaissera quelque peu Anselme. De plus, celui-ci a aidé, bien qu'inconsciemment, à l'avènement du rationalisme, et pré-

1) « Vacat in te ratio et vigilat in te sensus : omnium re« cordaris et tui ipsius oblivisceris ». *Collecta ex dictis Anselmi*. Migne, col. 1052.

2) Ibid. col. 1055.

3) Cf. Heitz, *Essai sur les rapports de raison et foi*, p. 52. — S. Pierre Damien. *De monachis qui grammaticam discere gestiunt*, Migne, 145. col. 699.

4) *Ep.* I. 58. *à Lanfranc.*

paré la science théologique du XIIIe siècle. Alexandre de Halès, saint Thomas, duns Scot ne l'ont pas toujours oublié. Plus directement, Abélard, acceptant lui aussi le contenu de la foi comme principe de toute science, applique une raison plus hardie à l'explication des mystères. D'où vient sa méthode, sa double question : « *An sit ? Quale sit ?* » sinon d'Anselme (1). Sans doute, Abélard substitue à la formule du Maître cette autre : « Dubitando ad inquisitionem venimus, « inquirendo veritatem percipimus » (2) ; et de là des audaces qui le rendirent vite suspect. Mais l'explication des dogmes devait mener à leur discussion tôt ou tard. Il faut rechercher la filiation au-delà du XIIIe siècle. Au temps d'Abélard, l'objet de la science n'est pas déterminé, et l'effort de celui-ci reste sans résultats immédiats. Il faudra aller jusqu'à Descartes, pour voir la raison voler de ses propres ailes ; et c'est ce qui fait l'intérêt de la révolution cartésienne. Loin de nous la pensée qu'Anselme aurait accepté cette révolution. Il y a contribué bien innocemment, en excitant les esprits à chercher et à raisonner. Il n'en a pas moins un bel enthousiasme pour le vrai et le beau, une curiosité qui n'a d'égale que celle d'Abélard ou des hommes de la Renaissance, une imagination d'artiste, qui se plaint de voir les peintres donner au Christ un visage trop dénué de grâce (3).

Anselme est réaliste. Mais nous ne saurions en faire un réaliste vulgaire. Nous ne pensons pas qu'on doive le mêler aux querelles des réalistes et des nominalistes, malgré sa lutte contre Roscelin. Il a bien soin de distinguer les questions grammaticales et logiques de

1) Cf. Dufourcq, art. cité, p. 602.

2) Abélard, *Sic et Non*, prol. fin. Migne, 178, col. 1349.

3) *Cur Deus*, I, 2, col. 363.

la métaphysique. D'ailleurs la querelle des Universaux commence tout au plus avec le « *Sic et Non* » d'Abélard. Hauréau identifie à tort le langage d'Anselme et celui de G. de Champeaux (1). Anselme admet-il vraiment que la grandeur, la justice soient des réalités ? Oui, dit Vigna (2). Mais ne s'agit-il pas d'idées, ou de ce qu'on appellera des essences ? Lorsque le Docteur parle de la personne dans le *De Fide* (3), il semble être un réaliste exagéré, et il a été tiré dans ce sens par Guillaume de Champeaux, Gilbert de la Porrée, Guillaume d'Auvergne et Adélard de Bath. Que sa pensée oscille parfois, rien n'est plus certain (4). Mais c'est son vocabulaire trop pauvre qui le trahit. Car dans l'ensemble il nous déclare que le vrai, le juste, le bien particuliers gagnent leur valeur de leur participation à la Réalité du Vrai, du Juste, du Bien (5), Réalité qui se trouve dans l'Idée divine. Les expressions de réalisme modéré ou de semi-réalisme (6), ne sauraient convenir à une telle doctrine. « Le fond de la théorie, dit M. Delacroix résumant la « critique de M. de Vorges, est l'exemplarisme, l'existence de l'universel dans l'intellect divin ; c'est au « fond la doctrine de saint Augustin qui se retrouve « dans le *Monologium.* » (7) Rien n'est plus juste.

1) Hauréau. *Philo. Scol.* I. p. 357.

2) Vigna. op. cit. p. 17.

3) *De Fide*. 6. « Una cum natura proprietatum collectio. »

4) Comparer le *De Fide*, 6. avec le *De Conc. Virg.* 1. et le *Mon.* 78.

5) Cf. Fischer. op. cit. p. 78.

6) Ibid. p. 77. — Mignon, I. 88. signale ce semi-réalisme chez Anselme et Hug. de S. Victor; *Erud. didasc.*, II. 18 : « Neque sunt haec horum tantum similitudines ». Migne. 176. col. 758.

7) Delacroix. *La philo. méd. latine*. Revue de Synthèse historique. 1902. 2. p. 107. — Cf. de Vorges. *S. Anselme*, p. 165.

Nous croyons même qu'on pourrait admettre une adaptation de l'exemplarisme augustinien au réalisme idéaliste platonicien. Si l'on confronte le ch. 24 du *Monologium* avec le *Timée*, on est saisi de rencontrer les mêmes principes de réalisme. « Le Père de l'Uni- « vers, disait Platon, s'est servi pour créer le monde, « du Modèle éternel. » — « Les choses en elles-mêmes, « explique Anselme, sont une essence sujette au « changement, créée en vertu d'une raison immua- « ble ; en Lui (dans le Verbe) elles sont l'essence pre- « mière et le principe vrai de l'existence. » (1) Mais, outre qu'Anselme connaît le *Timée* dans la traduction de Chalcidius, son réalisme a subi fortement l'empreinte néoplatonicienne. Sa méthode synthético-déductive rappelle Proclus. Dieu ne lui apparaît pas seulement comme la cause exemplaire, efficiente et finale du monde intelligible et réel. A son tour le Docteur chrétien affirme la prépondérance du monde intelligible soumis au principe de perfection sur le monde sensible où règnent la contradiction et la causalité (2). Son application des Catégories de l'idéal au domaine du sensible, avec des abstractions qu'il personnifie volontiers (3), portent la marque des dégradations néoplatoniciennes et se ressentent des théories de Proclus, et peut-être de Scot. Réalisme mystique néoplatonicien, conclut Ueberweg. Il est certain que nous sommes en face d'un réalisme à tendances mystiques, mais sans ontologisme ni vision directe. La raison humaine, image de Dieu, s'assimile les idées-types dont participe plus ou moins le sensible ; mais tandis que Dieu les produit, la raison peut les com-

1) *Mon.* 34.

2) Picavet. *Esq. des philo. méd.* 2e éd. pp. 50 et 218.

3) Ueberweg-Heinze. I. p. 180.

prendre à condition de s'éloigner du corps, image plus basse et qui tend vers le néant (1). Que saisit-elle pourtant, si ces Idées n'ont leur réalité qu'en Dieu ? N'est-ce pas Dieu seul, toujours et partout, sous des vocables différents ?

En éloignant Anselme du réalisme inconséquent, ne l'avons-nous pas poussé vers le mysticisme ? Tout dépend de ce qu'on entend par là.

S'il s'agit de la tendance à se porter vers Dieu par intuition, en essayant par l'effort de la conscience de parvenir jusqu'à la compréhension d'ailleurs incomplète de l'Un, évidemment saint Anselme est un mystique. On pourrait même se demander si un seul philosophe du pré-Moyen-Age a dans ce sens échappé au mysticisme (2).

Il n'est certainement pas mystique sentimental, au même titre qu'un Ruysbrœck ou une sainte Thérèse. Ses lettres, pour être onctueuses, sont assez froides (3). Il a tout au plus cette tendresse apparente qu'on retrouve chez n'importe quel théologien de son temps. Théoricien admirable, il est tendre dans la pratique, lorsque l'esprit monastique ne s'y oppose pas, pour ceux qui réclament ses conseils. Eadmer a relevé les tendances, peu sentimentales parfois, de l'homme d'Eglise qui cherche à ramener vers le monastère les âmes indécises. Il est clair que les mystiques ont reproduit avec complaisance son argument ontologique, sauf Gerson, mystique de cœur. De plus les rêveries de l'*Elucidarium*, qui lui furent longtemps attribuées, n'ont pas peu contribué à le ranger parmi les purs mystiques. Enfin le *Tractatus Asceticus*, qui se liait si

1) *Med.* XIX, 6.
2) Delacroix. *Le myst. spéc.* p. 14.
3) *Ep.* I, 73; II, 50.

facilement au *De Beatitudine*, attribué à Eadmer (1), et qu'on croyait également authentique, pouvait fortifier cette opinion, qu'enseignait encore à Salamanque le Cardinal d'Aguirre vers 1685. Pourtant si Anselme est mystique, il l'est de tête plus que de cœur. Sans doute il fait preuve de sentiment quand il nous expose la béatitude des sens, réservée aux Elus (2). Mais il s'agit des Elus chez lesquels tout est en harmonie. Les *Méditations* que de Rémusat comparait à l'*Imitation* et à la *Vie Dévote*, revêtent la forme accoutumée de la théologie mystique, avec quelque préciosité que nous avons signalée (3). Les sentimentaux s'oublient davantage.

Peut-être pourrait-on le considérer comme un mystique intellectualiste. Les expressions de mystique spéculatif (4) ou contemplatif (5) signifient à peu près la même chose. Il tend à saisir l'Absolu, l'Essence, comme la vraie Réalité. Son argument du *Proslogium*, loin de se ramener aux trois preuves du *Monologium* (6) marque son désir de saisir Dieu sans intermédiaires. Pour lui, comme pour saint Augustin, la science consiste à remonter du foyer de vérité que nous avons en nous à la Lumière elle-même, à s'élever des principes et des idées innés dans notre raison jusqu'à la source qui les crée, à se transporter rapidement du multiple au simple, du relatif à l'absolu, afin de trouver dans le Simple et l'Absolu l'explication

1) *De Beat. cal.* Migne 159, col. 578.

2) *De Casu*, 15. *Prosl.* 24-25. Cf. Eadmer. *De Simil.* 51. Migne 159.

3) Ex. la *Med.* II. authentique d'après Hauréau. *Not. et extr. de qq. mss. latins.* VI, p. 176 et sq. Rule. I. p. 422.

4) Delacroix. op. cit. introd.

5) Fischer. p. 46.

6) Cf. *De Fide*, 2 et 3.

du reste. Nous notons pourtant des différences avec les mystiques intellectualistes. Pour eux comme pour lui, la réalité est dans le Principe ; si l'esprit dépend de Dieu, Dieu dépend en quelque sorte de l'esprit. Mais l'extase des mystiques abolit toute distinction entre sujet et objet. Or Anselme n'admet cette possession complète qu'après la mort. Höffding signale (1) chez lui comme chez saint Thomas l'emploi des analogies, qu'on ne rencontre jamais chez les mystiques. Il nous semble toutefois que l'analogie du Nil, à la fois source, fleuve et lac, celle de la circonférence et du rayon se rencontrent déjà dans le Néoplatonisme. Enfin, il n'est pas purement intellectualiste. Il aime, il le dit et entend le prouver (2). Seulement cet amour ne se dégage pas de l'intellectualité. Il est vrai qu'à son époque la démarcation n'est pas faite entre l'affectivité et la représentation (3). S'il est mystique, c'est qu'il croit saisir Dieu, et tous les moyens lui sont bons, intelligence et sentiments réunis. Mais la dialectique s'y ajoute (4), et pour un mystique, elle le retient bien longtemps le long du chemin.

Acceptons donc, avec restriction, l'étiquette de réaliste mystique. Les mystiques étaient accusés de panthéisme, et Anselme n'a pas échappé à la critique de Rousselot, qui le taxe d'éléatisme ; tour à tour de Rémusat et Weddingen ont relevé l'accusation (5). Nous avons vu les difficultés qu'éprouva le philosophe à concilier l'individu avec les idées, et surtout

1) Hoffding. *Hist. des relig.* p. 74.

2) *Ep.* I, 41. à *Lanfranc*.

3) W. James, *L'expér. relig.* p. 372.

4) Mystique dialectique. dit Beurlier, (revue citée. p. 723).

5) Rousselot. *Dict. Morin.* art. Anselme. p. 432. — De Rémusat. *S. Ans.* pp. 501-502. — Van Weddingen. op. cit. pp. 344-349.

avec l'Idée. Le XI[e] siècle, qui ramène tout à Dieu, tend à croire que les êtres subsistent au milieu d'une substance unique, et Anselme ne s'est pas toujours écarté de cette conception. La réalisation des Idées en Dieu le portait à négliger de façon excessive ce qui appartient à la réalité concrète et à tout anéantir en Dieu, qui contient en lui le secret de toute essence comme de toute existence. La faute en était à la perpétuelle confusion entre les Catégories de l'idéal et celles du réel. Lorsque la raison, procédant *a priori*, étale les attributs divins, nous ne sommes pas si loin de Spinoza : « Deus est omnium rerum causa immanens, non « vero transiens. » (1) Nous sommes moins loin encore de Nicolas de Cusa. Anselme s'est toutefois vivement défendu de toute attache panthéistique et s'il n'a pas su s'en préserver suffisamment, il a affirmé plus d'une fois son souci de maintenir la personnalité humaine et même toute réalité concrète. Sa métaphysique de l'esprit humain n'en est pas moins restée étroite et limitée, tandis qu'il a développé si nettement celle de la Raison absolue et objective (2), qu'elle a pénétré même le nominalisme d'Occam.

En somme, la façon dont sa doctrine se présente et se développe permet de classer Anselme dans la phalange des philosophes qui se réclament du réalisme augustino-platonicien, et par platonisme nous entendons aussi le Néoplatonisme. Réaliste mystique comme eux, telle est la qualification qui lui convient le mieux. Il croit à la réalité de l'Idée et des Idées. Le « *De divinis nominibus* » du pseudo-Denys, les strophes enflammées de Scot Erigène lui ouvrent le sanctuaire. Il ne renferme pas complètement la porte sur

1) Spinoza. *Ethic.* prop. 18.
2) Cf. Funke, op. cit. p. 140.

lui. Il veut connaître, et il donne à sa conscience et à sa raison la satisfaction de posséder le plus Grand qui puisse être pensé. Seulement il sent qu'il ne tient pas Dieu tout entier. Il réserve la pleine vision de l'Un pour le jour où la foi devenue inutile sera remplacée par l'intuition définitive. Il appelle la grâce, qui lui donnera la rectitude de l'intelligence et de la volonté. Mais de toutes parts son existence empirique lui montre que l'intuition véritable n'est possible que dans une autre vie. Le voile d'Isis s'ouvrait et se refermait plus facilement pour le Néoplatonicien. C'est qu'Anselme combat à la fois pour son Dieu et pour le maintien de sa propre personnalité.

Ces aspects assez complexes de l'œuvre du Grand Docteur ont permis à des partis opposés de se réclamer de lui, et il faut avouer que ceux qui l'ont suivi, cité ou admiré, ont été surtout les mystiques. Mais il n'a eu sur ses successeurs qu'une influence fragmentaire ; cette influence n'a fait que décroître jusqu'au XIII[e] siècle en ce qui concerne sa philosophie, tandis que croissait son renom de mystique, grâce à des œuvres souvent fausses, comme certaines *Méditations*, et dont quelques-unes restent encore attachées à son nom.

On ne peut pas dire qu'il ait fait école. En dehors d'Eadmer, ses disciples directs sont peu connus (1). Citons Roger de Caen, le grammairien Etienne de Rouen, Anselme de Laon qui continua la lutte contre Roscelin, et Guibert de Nogent, l'élève préféré. Le maître dirigea l'éducation philosophique de ce dernier ; il lui enseigna « à consulter les préceptes de

(1) Cf. Porrée, *Hist. de l'Abbaye du Bec*, I, p. 229. Charma, op. cit. p. 185.

« sa raison pour le gouvernement de son corps » (1), à rechercher dans les textes la moralité cachée. Guibert a des visions comme Anselme ; comme lui, il encourage la guerre religieuse, qui est l'œuvre de Dieu. Mais ce ne sont là que des détails sans grande importance.

La marque sur le conceptualiste Abélard est plus profonde, malgré des divergences. Ce génie révolutionnaire a tiré de hardies conséquences de l'alliance de la foi et de la raison, nous l'avons dit plus haut. Mais si sa défense de la foi par la raison apparut comme suspecte, cela fut dû en partie aux exagérations passionnées de saint Bernard qui n'aimait guère Anselme. En tout cas, lorsqu'Abélard attaque les universaux, ce n'est pas le réalisme idéaliste du Docteur qu'il combat, mais le réalisme logique de G. de Champeaux qu'il pousse à l'absurde. Il ne serait peut-être pas paradoxal de soutenir qu'au contraire la théorie des idées d'Anselme a fourni quelques éléments à son conceptualisme. Signalons des emprunts partiels, par exemple la définition de l'homme animal raisonnable mortel ; en morale, mêmes arguments sur la liberté, condition et non source du péché ; même conception de l'essence de la liberté, identique pour Dieu et pour l'homme (2) ; même conciliation avec la prescience divine. Abélard n'en garde pas moins une originalité souvent heureuse, quand par exemple il base la moralité sur la conscience, et aussi sur l'amour. Ainsi l'influence porte surtout sur la méthode.

Alain de Lille est un disciple plus fidèle. Il suit la méthode d'Anselme et reprend ses théories de la liber-

1) Cf. Monod *Le Moine Guibert et son temps*, p. 70.
2) Cf. de Rémusat, *Abélard*, II. p. 502, n. 1.

té, de la spiritualité et de l'immortalité de l'âme (1) ; mais il établit un principe vital-matériel pour unir le corps et l'âme. Honoré d'Autun réédite dans le *De Deo et æterna vita* les conceptions du *Monologium*. Cet écrivain a d'ailleurs peu d'importance, depuis que la critique lui a retiré l'*Elucidarium* où se construisait la cité mystique de la terre, sur les bases de la synthèse d'Anselme.

Odon de Tournai semble avoir tiré de la doctrine du péché originel exposée par le Docteur l'affirmation de l'unité de substance de l'espèce humaine (2). Plus proche peut-être est Gautier de Mortagne qui considère le corps comme un obstacle aux conceptions supérieures de l'âme (3). Gautier eut comme disciple Jean de Salisbury, l'ennemi des Cornificiens, et l'admirateur de saint Anselme dont il écrivit la vie.

Anselme fut lié avec les Chartrains. Il fut l'ami d'Yves de Chartres et correspondit avec lui. Bernard, sous l'influence du *Timée,* mais aussi d'Anselme, exposa sa théorie des Idées-prototypes entre Dieu et la matière. Thierry, qui appelle Dieu la superessence, explique tout par le concept de l'Un ; l'Unité devient la forme essentielle de toutes choses ; tout ce qui est est en Dieu, parce qu'il est l'Un (4). Plus que le Maître, il touche au panthéisme ; il s'en défend, en maintenant l'essence spéciale des créatures. Cette triple influence du *Timée,* d'Anselme et des Char-

1) Alain de Lille, *De arte cath. fid.* I. 13 et sq. Ed. Migne. 216. col. 660. — *Tract. cont. haer.* I. 28. col. 331, et I. 31. col. 318.

2) Odon de Tournai. *De pecc. orig.* II. Migne. 160. col. 1079. Cf. de Wulf. *Histoire de la philo. Scolast. dans les Pays-Bas*, p. 26.

3) D'Achery. *Spicilegium.*

4) Clerval. *Les écoles de Chartres*, p. 256.

trains se fait sentir encore sur Gilbert de la Porrée, dont le « *De Causis* » réalise tout un monde d'abstractions qui rappellent le Platonisme (1), et aussi le réalisme idéaliste de notre philosophe.

Les Victorins, qui furent des mystiques, lui empruntèrent davantage. Hugues de Saint-Victor applique absolument le *fides quærens intellectum* (2). S'il critique fréquemment le Maître et lui oppose parfois saint Augustin, il réunit à maintes reprises en morale les arguments des deux philosophes. Comment soutenir avec M. Mignon qu'il semble ignorer le *Proslogium,* alors qu'il expose et discute toutes les preuves de l'existence de Dieu ? (3)

Raymond Lulle déclare après Anselme que Dieu veut être connu, et qu'au-dessus on ne peut rien penser de plus Grand ; c'est, dit-il, la base de toute théologie scientifique (4).

Il est plus difficile d'établir la filiation avec saint Thomas. Celui-ci et saint Anselme ont un point commun, l'amour de la raison. Le Docteur Angélique enseigne que l'homme doit agir d'après la raison ; il ajoute que la raison seule ne suffit pas (5) ; et cela s'applique aussi bien à la connaissance qu'à l'action. Peut-être pourrait-on soutenir que le réalisme d'Anselme, modifié du reste par le réalisme d'Aristote, a eu quelque influence sur lui. En tout cas, il s'est occupé assez souvent du Maître. S'il dédaigne parfois sa

1) Berthaud, *Gilbert de la Porrée*, p. 174.

2) Cf. Hug. de S. Victor, *Summa Sentent.* tract. 1, ch. 1. Migne, 176, col. 43, et *De Sacram. fidei*, I. 10, ch. 2, col. 328.

3) Mignon, I, p. 278.

4) Cf. Erdmann, op. cit. § 206, pp. 415-416.

5) S. Thomas, *Sum. Theol.* 1a, 2ae, qu. 58, a. 2, déjà cité.

définition de la vérité, il la défend ailleurs (1) et même l'emprunte (2). Il attaque vivement et habilement l'argument ontologique (3). Nous avons vu enfin comment la base empirique qu'il avait adoptée l'empêchait d'accepter le pur idéalisme d'Anselme.

Le Thomisme trouva d'ailleurs des adversaires. L'école franciscaine reprit contre lui, non seulement l'argument ontologique, mais les Idées platoniciennes qu'elle emprunta à saint Anselme plus qu'à saint Augustin. Les raisons éternelles d'Alexandre de Halès sont innées ; ajoutons qu'il admet l'illumination spéciale, que nous n'avons pas trouvée clairement indiquée chez notre philosophe. Les idées-exemplaires se rencontrent tour à tour dans la doctrine d'Henri de Gand, où elles apparaissent comme des espèces idéales ayant une forme nécessaire en dehors de l'essence divine, et dans celle de saint Bonaventure. Ce dernier, dans l'*Itinerarium mentis ad Deum* cherche à corriger le Platonisme par le dogme chrétien du Verbe. Il insiste sur le mouvement intérieur des facultés qui les porte naturellement vers la Cause première et éternelle, principe et fin de toutes choses (4). Il renouvelle avec des tendances plus mystiques la marche du Docteur Magnifique, puis l'abandonne pour se reposer dans la contemplation extatique. Le Franciscain semble d'ailleurs quelque peu confondre, avec Roger Bacon et l'Ecole Anglaise, la thèse de l'intellect avec

1) Ibid. 1a p. q. 16. art. 5. et 6 ad fin. Ed. Vivès. I. pp 127 et 131.

2) S. Thomas. *Sum. cont. Gent.* I, 60, Ed. Forzani, p. 71.

3) Id. *Sum. Theol.* I. qu. 2. art. 1 ad 2am. Ed. Vivès, p. 16.

4) S. Bonaventure, *Itinerarium mentis ad Deum.* ch. 1er ad fin. éd. Vivès. T. 12. p. 6 et p. 3.

la thèse augustinienne de l'illumination de l'âme par la divinité.

Fischer a relevé également l'influence d'Anselme sur un autre Franciscain, Mathieu d'Aquaspartita (1), adversaire des Thomistes et qui enseigne le retour de l'âme sur elle-même comme le moyen par excellence de connaître Dieu. Nous avons signalé à maintes reprises les emprunts de duns Scot, emprunts difficiles à préciser, parce que le Docteur Subtil, pour lutter plus efficacement contre saint Thomas, modifie plus ou moins la doctrine d'Anselme ; il dispose d'un vocabulaire plus riche et d'une dialectique puissante et compliquée qu'ignoraient les Platoniciens du pré-Moyen-Age.

La Renaissance, grisée de science, s'intéresse à toutes les œuvres du passé. Les œuvres d'Anselme sont éditées, à côté de celles d'Augustin, avec quelque confusion parfois. Raymond Sebond, théologien mystique, explique la chute de l'homme et sa réhabilitation par la restauration de l'honneur divin, en concordance souvent verbale avec Anselme (2). Nicolas de Cusa écrit la *Cité Mystique* où l'on retrouve également une évidente parenté. De Cusa part de la foi, dont l'intelligence est à ses yeux l'épanouissement ; l'intellect au-dessus de la raison s'élève seul à l'Unité divine ; Dieu est le seul Etre. Pour éviter le panthéisme, l'écrivain a soin d'indiquer que Dieu dans la créature n'est que le prototype de la réalité et ne se confond pas avec elle. Seulement « tout tend vers Dieu et possède « un élément divin ; notre âme est la plus parfaite

(1) Fischer. op. cit. pp. 31 et 46.

(2) Erdmann. op. cit. § 222. p. 488.

« image de la divinité, et, par sa propre nature, elle « atteint le repos dans le sein de l'objet qu'elle « aime. » (1) L'idée d'Infini, la conception du nombre relient d'ailleurs de Cusa à des doctrines plus lointaines, et ici encore l'influence reste fragmentaire.

De Cusa établit pourtant la filiation entre Anselme et le cardinal de Bérulle, le père Mersenne (2) et enfin Descartes. Il est hors de doute que le père du rationalisme moderne se sépare d'Anselme par son idéologie et par sa méthode qui part de la raison en laissant de côté la foi. Toutefois, nous avons eu déjà l'occasion de signaler entre les deux philosophes d'intéressantes analogies. Jetons un dernier coup d'œil à ce sujet.

Descartes croit à des illuminations de la raison et son *inventum mirabile* rappelle quelque peu la découverte de l'argument du *Proslogium* (3). Leur définition de la raison présente des ressemblances ; cette faculté reste chez Descartes « la puissance de distinguer le « vrai d'avec le faux », et la morale rationnelle définitive du philosophe laisse à cette même raison le pouvoir de discerner le bien du mal (4). Anselme s'adresse aux simples qui ne se sont pas étudiés, et Descartes aux ignorants de bonne foi (5). Tous deux sentent le besoin de répondre aux objections, et l'on ne

(1) Nicolas de Cusa, *Cité mystique*, IV, p. 44. — Cf. Erdmann, § 223, p. 489.

(2) Cf. livre II, ch. 4.

(3) *Prosl.* proœm. — Descartes, *Disc. de la Méth.* II, début. Ed. Adam, VI, 11.

(4) *Mon.* 68, col. 214. — Descartes, Ibid. début, et *Lettre à la princesse Elisabeth*, 4 août 1645, Ed. Adam, IV, 265.

(5) *Liber Apologeticus*, début. — Descartes, *Disc. de la Méthode*, VI.

saurait ici mettre en discussion l'immense supériorité de Descartes (1). Ils imposent également au vulgaire la nécessité de se soumettré à la direction de ceux qui savent réfléchir et se servir méthodiquement de leur raison (2). Ils ont le même dédain des citations, comme s'il n'y avait pas eu de philosophes avant eux. Si nous examinons le contenu de la raison, les idées innées de Descartes forment le fond de l'esprit ; mais la vérité indépendante des objets extérieurs, telle que la conçoit Anselme, n'est-elle pas innée dans chaque raison ? (3) N'oublions pas que les idées d'Infini, de Parfait, que Descartes trouve en lui-même, impliquent l'existence nécessaire de l'Infini, du Parfait. N'en est-il pas de même pour Anselme ? (4) Pour les deux philosophes, l'argument ontologique résulte d'une nécessité de la pensée, lorsque celle-ci développe son propre fond. Anselme, moins psychologue que saint Augustin, n'a pas su démêler les deux critères de l'évidence et de la véracité divine, dont Descartes a tiré un si formidable parti. On ne saurait nier cependant la parenté entre la véracité divine cartésienne et la véracité de notre raison, image de Dieu (5). Enfin les arguments cartésiens de l'existence de Dieu, de l'immorta-

1) *Liber Apolog.* 10. — Descartes, *Rép. aux 2es objections*, Ed. Adam, VII, 140.

2) *De Fide*, 2. — *Disc. de la Méthode*, II. Ed. Adam. VI. 15.

3) *De Ver.* 11. — Descartes, *Lettre au P. Mersenne*, du 15 avril 1630. Ed. Adam, II, 145. — *Disc. de la Méth.* IV. Ed. Adam. VI, 40, etc.

4) Descartes. *Lettre au P. Mersenne*, du 6 mai 1630. Ed. Adam, I, 150.

5) *Prosl.* 7. — *Disc. de la Méthode*, IV. ad fin. Ed. Adam. VI, 39 et 40.

lité de l'âme, de la Providence et des vérités éternelles dépendantes de la libre volonté divine, sont traitées en disciple d'Anselme plus que d'Augustin (1). Spécialement, lorsque Descartes cherche directement l'origine de l'idée de Dieu qu'il découvre en lui-même, tandis qu'Anselme était parti des idées pour aboutir à l'Idée, « il semble, ainsi que le remarque Bouchitté (2) que le grand philosophe développe les conclusions du *Monologium.* » La différence qui reste immense, c'est que pour l'un nous ne savons rien ni de Dieu ni de nous-mêmes, sauf ce que nous dit notre raison, tandis que l'autre se base sur la foi et se réfugie en elle.

M. Gilson a montré de façon lumineuse que Descartes ne se décida que très tard à admettre la liberté d'indifférence. Avec ses amis, tels que Mersenne, avec les Jansénistes, il avait accepté d'abord une liberté qui rappelaït la doctrine d'Anselme et qui était liée à l'obéissance envers Dieu. « Plus nous serons siens, « plus nous serons libres. » Mais le Jansénisme qui combattait la liberté d'indifférence était fort attaqué lui-même, et Descartes modifia peu à peu sa doctrine.

De toute façon, l'influence d'Anselme sur notre grand philosophe ne saurait être contestée, bien qu'on ne puisse en déterminer la valeur et les limites, faute de documents suffisants.

Anselme a été appelé parfois le Malebranche du Moyen-Age, et tout l'honneur est pour Malebranche.

1) Descartes, *Lettre au P. Mersenne* du 15 avril 1630 (Ed. Adam, I, p. 145) et lettre au même du 6 mai 1630 (Ed. Adam, I, p. 149).

2) Bouchitté, op. cit. p. LIX.

Or celui-ci s'est réclamé fréquemment de saint Augustin, mais n'a montré aucune reconnaissance envers le Docteur dont il s'est contenté de citer quelques extraits (1). Cependant la conception des rapports entre la foi et la raison, qui est si poétiquement exposée dans la quatorzième entretien métaphysique (2) est identique à celle d'Anselme. A son tour, Malebranche élève très haut la raison dégagée des imaginations corporelles, et susceptible de voir tout en Dieu, *Lieu des Esprits* (3) ; il croit que nous sommes créés à l'image de Dieu, et qu'en unissant notre âme au Verbe de Dieu, nous arrivons à connaître et à agir vraiment (4). D'ailleurs sa doctrine de la hiérarchie des idées en Dieu, sa théorie morale de l'ordre et de la perfection, ses élans mystiques qui s'achèvent par des prières, rappellent la manière d'Anselme. Une restriction s'impose, et elle n'est pas sans importance ; c'est que l'idéalisme de Malebranche aboutit à des conséquences plus intéressantes que le réalisme platonicien du pré-Moyen-Age.

Avec les noms de Kant et de Hegel se termine la longue liste des écrivains qui ont subi plus ou moins l'influence du Docteur et profité de ses théories (5).

1) Cf. Malebranche. *Conversations Chrétiennes*. Entr. IV. Ed. Anisson. Paris. 1702. pp. 195-196.

2) id. *Entretiens sur la métaphysique et la religion*. Entret. XIV. Ed. Roulland. Paris. 1696. tome II. p. 226 et sq : « Notre « foi est parfaitement raisonnable en son principe. Elle ne doit « point son établissement aux préjugés. mais à la droite raison ».

3) id. *Recherche de la Vérité*. III. 2e partie. ch. 6. éd. David. I. pp. 419-421 et ibid. ch. 1er. p. 389. — Ibid. IV. ch. 11. éd. David. II. p. 92.

4) Ibid. III. 2e p., ch. 6. tome I. p. 420.

5) Cf. notre livre III. ch. 6.

Le philosophe du XIe siècle n'a pourtant pas eu de vrais disciples au sens strict du mot, et s'il n'a pas fondé d'école, cela est dû sans doute à la méthode rationnelle qu'il a préconisée et qui poussait ses successeurs à d'autres recherches. Anselme reste un peu à part dans l'histoire de la philosophie, malgré les services appréciables qu'il a rendus. Véritable génie métaphysique, il a voulu faire pénétrer dans les esprits des idées originales, susceptibles d'être opposées à la propagation de doctrines qu'avec son époque il estimait condamnables. Il n'a employé que la persuasion et la prédication, au lieu de la force, alors que la force le meurtrissait.

Anselme entend lier ces trois termes : croire, savoir et vouloir ; et c'est souvent difficile (1). Il est mystique ; mais son mysticisme s'atténue plus encore dans la théorie que dans la pratique. Certes il connaît tous les procédés de l'ascèse ; il sait à l'occasion user de l'hyperbole pour enflammer le cœur des jeunes gens qu'épouvante un siècle de barbarie. Il s'entend à gagner les âmes, à la façon des mystiques (2). Sa puissance d'attraction est énorme ; car il est habile et sympathique ; il a, comme saint François d'Assise, l'amour des symboles saisissants (3). Et cependant ce myticisme pratique est mis en échec par plusieurs de ses solutions théoriques : 1° il fait à la volonté une large place et tente de ne l'anéantir ni en Dieu ni

1) *De Concord.* III, 6.

2) *Ep* III, 7, Migne 159, col. 21 et 23.

3) Cf. Eadmer, *De Similit.* 189. Anselme voit dans le lièvre qui est venu chercher à ses pieds asile et protection l'image de l'âme tremblante au moment de la mort. Il compare les mauvaises habitudes à l'oiseau retenu par un fil.

dans l'espèce ; 2° le souci du dogme l'aide à maintenir après saint Augustin la distinction des personnes et de Dieu. De plus, il possède le vif sentiment de la liberté, qu'il considère comme une des quatorze béatitudes, et cette conception est passée aux docteurs des XIIe et XIIIe siècles (1). Il faut dire qu'il songe avant tout aux libertés de l'Eglise (2). A-t-il contribué indirectement, mais effectivement (3), à susciter le mouvement d'où sont sortis la Grande Charte et le Parlementarisme anglais ? Nous en doutons, malgré l'opinion de Stubbs. Moine, il lie les besoins de liberté à l'unité papale, et il combat pour cette cause.

Sa vie comme son œuvre nous offrent deux hommes assez contradictoires. Au point de vue historique, il est d'une époque où se préparent la discipline ecclésiastique et la tentative de théocratie chrétienne. Anselme contribue à ce double effort. Mais moins diplomate que son compatriote Lanfranc, peut-être plus épris d'unité, il lutte et souffre toute sa vie, sans avoir pu concilier sa conscience et son repos. Au point de vue philosophique, il est attiré vers le mysticisme et l'anéantissement en Dieu, comme beaucoup de moines de son temps. Mais il a la conception d'une individualité qu'il ne peut expliquer nettement. Il concilie péniblement le bonheur personnel futur qu'il espère et la vision trop attirante de Dieu Un, Parfait et Libre. Aussi sera-t-il réclamé par les partis opposés.

Il est lui-même pourtant, et sa synthèse garde une allure pleine de majestueuse grandeur. Il est vraiment

1) Voir le portail de la cathédrale de Chartres.

2) Charma, op. cit. p. 269.

3) Cf. Stubbs, *Histoire constitutionnelle de l'Angleterre*, traduction Petit-Dutaillis, pp. 386-387.

le philosophe le plus remarquable du XI[e] siècle, et mérite le surnom de Docteur Magnifique, qui lui fut décerné par ses contemporains.

ERRATA

P. v, Au lieu de Satisfaktions begriffs, lire : Satisfaktionsbegriffs.

P. vi, au lieu de Ostler. *Die psychologie*, lire : Ostler, *Die Psychologie*.

P. xii, au lieu de *Frühs-cholastik*, lire : *Früh-scholastik*.

P. 10, note 5, au lieu de *De Concord*. II, 2, lire : *De Concord*. III, 2.

P. 30, note 1, et p. 35, notes 2 et 4, au lieu de 399, lire : Sq.

P. 45, note 3, au lieu de qu. 9,48, lire qu. 48 ; et note 5, au lieu de teneddo, lire : tenendo.

P. 65, note 7, au lieu de *De Simil*. 48, lire : *De Simil*. 58.

P. 70, note 5, au lieu de *cum habuisse*, lire : *eum habuisse*.

P. 97, note 3, au lieu de *Mon*. 65, lire : *Mon*. 75.

P. 111, note 1, au lieu de *Mon*. 38, col. 119 B, lire : *Mon*. 48, col. 199 B.

P. 135, 2e ligne, au lieu de donnée, lire : données.

P. 138, note 3, au lieu de *cogitation*, lire : *cogitatio*.

P. 143, note 2, au lieu de col. 1338, lire : col. 1388.

P. 149, au lieu de περί, lire : περὶ.

P. 158, note 3, au lieu de *De Gram*. 190, lire : *De Gram*. 19.

P. 171, au lieu de ὑπερὸυσία, lire : ὑπερουσία.

P. 178, note 3, au lieu de que, lire : *quæ*.

P. 232, et P. 236, au lieu de μετέξις, lire : μέθεξις.

P. 240, au lieu de près de Dieu, lire : plus près de Dieu.

P. 249, au lieu de Χώρα, lire : χώρα.

P. 285, note 1, au lieu de p. 120, lire : p. 104.

P. 336, au lieu de rien de positif, lire : rien que de positif.

P. 386, au lieu de col. 249 A, lire : col. 492 A.

P. 423, note 2, au lieu de *ibib*. III, lire : *ibid*. II.

P. 460, au lieu de renferme, lire : referme.

P. 465, au lieu de avec la thèse, lire : et la thèse.

P. 470, au lieu de la quatorzième, lire : le quatorzième.

TABLE DES MATIÈRES

Imprimerie A. OLIVIER, rue Demolombe, 34, Caen.

